Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - aprile - giugno 1976 - anno XI - numero 2

SOMMARIO

* LA « TEOLOGIA » FEMMINISTA

ARTICOLI:

143 **Gianni Baget-Bozzo** - Il corpo e l'anima.

154 **Edoardo Benvenuto** - Il tempo e il nulla.

187 **Filippo Liverziani** - Il senso della vita di fronte alla morte.

214 **Denise Judant** - Nostra Signora d'Israele.

LIBRI:

227 **Recensiti:** « El monacato primitivo - I: Hombres, hechos, costumbres, instituciones; II: La spiritualidad » di G. M. Colombás / « The spirit of eastern Christendom » di J. Pelikan / « Initiation à la théologie byzantine » di J. Meyendorff / « Les témoins sont parmi nous (l'expérience de Dieu dans l'Esprit Saint) » di M. J. Le Guillou / « Maria nella Scrittura e nella tradizione della chiesa primitiva » di F. Spedalieri / « Ce que je crois » di M. Clavel / « Esplicatione del Sacro Lenzuolo ove fu involto il Signore » di A. Paleotto / « Dai vangeli al Gesù storico » di J. Caba / « I pronunciamenti tridentini sulla necessità della confessione sacramentale nei canoni 6-9 della Sessione XIV (25 novembre 1551) » di A. Amato / « La fondazione dell'antropologia culturale in Marcel Mauss » di O. Bucci / « La violenza e i giovani » di AA.VV. / « Der Sohn Gottes » di M. Hengel / « Questione cattolica e movimento cattolico » di AA.VV. / « Umanesimo marxista - Evoluzione ed istanze positive » di Gualberto Gismondi.

264 **Libri ricevuti.**

POSTILLE:

265 Vita religiosa e vita comune *(Bonifacio Baroffio)* - Andrei Rublëv *(Patrizio Odetti).*

La «teologia» femminista

La « teologia » politica consiste nel porre il soggetto della medesima nel proprio oggetto. Poiché la Parola di Dio si manifesta nella Storia, talché nella Storia o nei « fatti » si esprime la interpretazione della Parola medesima, la storicità dell'interprete deve essere inclusa nella storicità della Parola.

Se uno è latino-americano, questa sua condizione storica deve essere oggetto di teologia, come i suoi guai, le sue dipendenze da altri etc. debbono essere oggetto di teologia.

Il criterio, applicato ai Negri, ha fatto nascere la « teologia negra ». Lo stesso criterio applicato alle donne, sta facendo nascere una « teologia femminista »; e tanto deve accadere perché, dominato il mondo da una concezione androcratica, ossia da una egemonia dell' uomo, sulla donna, essa, per tale rilevatissimo fatto e in tale momento di rivendicazione, diventa oggetto di « teologia ».

Tutto questo comincia ad avere delle conseguenze persino pittoresche. Eccone una. Bisogna epurare il « linguaggio », perché i termini nobili vengono messi al genere maschile. Beate le lingue, morte e vive, che hanno avuto od hanno tuttavia il genere « neutro », col quale si crea una zona che, colla equidistanza dal maschile e dal femminile, mantiene l'accordo tra i due estremi poli!

La teologia femminista chiede la censura dei termini maschili, non indicanti un soggetto « biologicamente » maschio. Grande fatica e universale sconcerto!

La teologia femminista non si dedica solamente alla

epurazione del linguaggio, ma anche a quella della dottrina. La affermazione di San Paolo sull'uomo, imagine di Dio e la donna riflesso (o gloria, doxa) dell'uomo, è influsso dell'ambiente culturale; ed a quel punto per lo meno la Divina Ispirazione o si è fermata, o ha avuta una notevole distrazione!

Una americana ha scritto che, come figura centrale femminile nella storia di Gesù, dovrebbe essere assunta Maria Maddalena, mettendo da parte la Santissima Vergine.

Si protesta perché la « androcrazia » ha fatto degli Apostoli, che erano uomini, i testimoni privilegiati della Resurrezione del Signore.

Non ci si ferma qui: la pseudoteologia femminista ricalca le tesi del « femminismo » propriamente detto, che ha come obiettivo la negazione di ogni differenza tra gli uomini e le donne, per proclamare ogni indipendenza della medesima donna. Così logicamente si arriva e si deve arrivare a creare l'« uomo generico », proprio dell'ateismo feuerbachiano-marxista. La cancellazione di tutto.

Di qui il passo alla perversione è breve, quando si perde di vista la dimensione spirituale dell'uomo e della donna.

La teologia femminista è obbligata in forza dei principi, od almeno dell'area dalla quale parte, a negare dati espliciti della Divina Rivelazione e per questo è facilmente contaminata dalla eresia.

La Rivelazione e la storia della salvezza non conoscono l'uomo indifferenziato, che sarebbe il più grave abbrutimento del genere umano.

Non troppi leggono le cose che abbiamo succintamente riportate, ma moltissimi ne raccolgono echi indistinti e tuttavia preoccupanti.

Infatti è nelle applicazioni che si rivelano le crepe originarie delle teorie.

Si fanno pressioni per distruggere le distinzioni, che hanno un motivo solo: la dignità della donna e il rispetto che le è dovuto.

Si vogliono abolire le transenne, perché più facilmente la donna diventi oggetto di piacere e di libidine e possa essa stessa darsi all'uno e all'altra.

E' qui il grande motivo.

C'è l'altro: quello di coprire incapacità e perversioni, delle quali un tempo, chi era obbligato a parlarne, parlava con rossore.

La donna è la più grande vittima del disordine e della perversione morale.

Si odono voci non più tanto timide, che reclamano il potere sacerdotale alle donne.

Teologicamente parlando le cose stanno a questo punto.

Duemila anni di pacifica esclusione a cominciare dal tempo apostolico, sono un fonte teologico che non indica

solo una incapacità disciplinare di ricevere il Sacramento dell'Ordine, ma innuisce una incapacità ontologica.

Comunque nessuno potrà mai provare il contrario di questa prassi e chi volesse ad onta di tutto insistere, non potrebbe mai arrivare a dare la dimostrazione positiva della capacità di ricevere il Sacramento dell'Ordine. Al limite pensabile di una disputa teologica in merito, resterebbe sempre un dubbio di invalidità, che nessun documento potrebbe risolvere. Nell'area delle fonti teologiche, le uniche per le quali si faccia Teologia e non fantasia, non c'è alcun spazio serio per una tesi femminista del genere.

Ma sul fronte umano?

Uomo e donna hanno entrambi una sovranità che non si oppone e non si distrugge vicendevolmente, perché collocata su piani diversi. Legislazioni sulla famiglia hanno dimenticato questo, ossia il piano della creazione. Si è fatta una dicotomia. Le conseguenze già si vedono. Il Creatore aveva dato all'uomo e alla donna due sovranità diverse, non opposte, complementari: le famiglie cristiane comprendendole senza bisogno di tanti filosofemi, potevano nell'amore e nella concordia allevare i figli.

Oggi si mira alla distruzione e dell' uomo e della donna, perché confondendo termini, uffici, attitudini e complementarità si distruggono entrambi. In realtà la distruzione è raggiunta colla instabilità, col facile tramonto delle incandescenti esperienze, col vuoto delle anime, colla insanabile aridità, colla disperazione. E molti, per ragioni politiche, ossia di dominio e di egemonia sugli altri, avviano la gioventù per questo ben triste cammino.

IL CORPO E L'ANIMA

ARTICOLI

Animam scire non cupio

Questa rivista ha trattato più volte il problema dell'anima, della sua esistenza e della sua natura, mossa dalla convinzione che solo l'esistenza di una dimensione diversa dal corpo rende possibile e intelligibile il dato rivelato. Quest'interesse è oggi piuttosto solitario nelle ricerche di teologia: i saggi più impegnati nell'affermazione dell'esistenza dell'anima sono saggi di filosofi come il Lewis, il Tresmontant ed il Forest. Il silenzio sull'anima è oggi una *lex non scripta* della ricerca teologica: volgendo al negativo una celebre frase di Agostino, possiamo dire che, per la teologia contemporanea, vale l'affermazione: *animam scire non cupio.*

Il soggetto trascendentale ha sostituito l'anima anche in teologia; e, come nello sviluppo del pensiero filosofico, il soggetto trascendentale è divenuto un soggetto secolare ed un soggetto politico. L'orizzonte del trascendentale è necessariamente immanente; e nemmeno a Kant è riuscito di far sboccare il trascendentale nella Trascendenza. La secolarità dell'orizzonte trascendentale è emersa rapidamente in teologia, dando alla dimensione sociale e politica il carattere di orizzonte totale e onnicomprensivo, almeno nel senso che solo in esso è possibile tematizzare ciò che appartiene autenticamente all'uomo. La dimensione politica è così divenuta il punto di riferimento della teologia: la teologia può essere compiuta solo se inserita in un contesto storico ben preciso, tematizzato nella stessa riflessione teologica; così la *dependencia* come condizione di precomprensione teologica ci ha dato la teologia latino-americana della liberazione; sono poi sorte altre

teologie che si ponevano come includenti una situazione sociale nella loro stessa espressione di pensiero: la *teologia negra* ed ora la *teologia femminista.*

La teologia è divenuta una conoscenza subalterna al secolo, che cerca di motivarsi, rispetto ai problemi secolari, censurando le proprie stesse domande originarie di intelligibilità, o meglio proponendole solo nei limiti delle tematiche secolari. Essa cessa così di costituirsi come una disciplina interecclesiale per cercare di costituirsi come una disciplina accademica, per usare l'espressione del Lonergan, ossia come una disciplina minore, dotata di uno statuto epistemologico dimidiato, nella moderna « gerarchia » delle scienze.

Il problema dell'anima è un problema censurato, perché porre il problema dell'esistenza nell'uomo di una dimensione diversa dal corpo significa porre in questione la secolarità dell'orizzonte umano, e porre un problema che non ha senso nella cultura egemone del nostro tempo. Parlare dell'anima è avviare un discorso cui la società scientifica mondiale sembra non riconoscere cittadinanza. Per questo il silenzio sull'anima è una scelta precisa, che riguarda anche la concezione della teologia e lo stesso significato della Rivelazione. In tale questione si decide se la teologia deve essere una *demi-science* secolare o una disciplina spirituale: se essa deve trovare la sua identità rispetto alla Rivelazione e quindi nella tensione tra secolo e Regno oppure se deve ridursi ad una reinterpretazione critica della storia del cristianesimo o ad una pietosa ricomposizione del passato, con un ruolo di autorità residua per la parte non ammodernata della società, svolgendo un ruolo decadente in una chiesa decaduta.

La filosofia dell'anima

La filosofia dell'anima è, nei manuali di filosofia scolastica, la dottrina delle due nature e del composto umano: una ricomposizione dell'aristotelismo, in funzione della tesi della personalità, della spiritualità e dell'immortalità dell'anima. La dimostrazione dell'esistenza dell'anima si fonda sulla ricerca di fenomeni dell'uomo non riconducibili alla sensibilità; ciò conduce a porre l'anima soprattutto come sede della conoscenza intellettuale.

Ciò accade in Aristotele ancora più che in Platone. Infatti Platone pone l'anima come una funzione intermedia tra le Idee e le realtà sensibili, come appartenente dunque alla sfera della mediazione (analogamente al demiurgo), e per questo può sottolineare, nella stessa unità dell'anima, la presenza delle passioni. Per Aristotele vi sono più anime; e nella stessa anima intelligente, nel *noûs,* si distingue il *noûs poietikós* dal *noûs pathetikós,* l'intelletto agente dall'intelletto passibile. Per questa ragione l'unità dell'anima, anzi l'unità stessa del *noûs,* è apparsa nella psicologia aristotelica come problematica, ed è divenuta oggetto di controversia. La teoria delle tre anime e dei due intelletti non fondava l'unità dell'uomo e nemmeno

l'unità dell'anima. L'incorruttibilità è affermata da Aristotele solo per l'intelletto agente, e di essa non viene stabilito il carattere personale in continuità con il soggetto sensibile. Le difficoltà dell'uso teologico dell'aristotelismo erano perciò sconfortanti, e ci vollero una vera spregiudicatezza dottrinale ed un'assoluta libertà spirituale perché dal *De Anima* aristotelico venisse fuori la psicologia filosofica dei manuali di filosofia scolastica.

Tuttavia il linguaggio della filosofia greca era l'unico disponibile alla teologia cristiana per illustrare il tema rivelato dell'uomo come *persona* e come *spirito.*

Ci si può però domandare oggi se la Rivelazione stessa non contenga un'altra dottrina, che consenta un'illustrazione più omogenea a se stessa del dato rivelato; se cioè la Rivelazione non contenga la sua stessa esprimibilità nel linguaggio razionale più di quanto il pensiero cristiano non abbia riconosciuto.

Che la dottrina dell'anima e del corpo come due nature, congiunte nel composto umano, comportasse difficoltà per la teologia, sembra non potersi negare. La dottrina delle due nature suppone che anima e corpo siano concepiti come contrari, secondo la coppia perfetto-imperfetto. L'esito di tale antropologia è la liberazione dell'anima dal corpo, non la resurrezione della carne. Inoltre sorge la tendenza a porre l'anima simile a Dio in quanto diversa dal corpo: il che ricalca moderatamente, ma sottilmente la tesi gnostica della divinità dell'anima.

Non è possibile comprendere l'unione dell'anima con il corpo altro che come una scelta positiva di Dio, che va presa come un dato di cui non si può rendere ulteriormente ragione; e sfugge così che cosa la resurrezione *aggiunga* alla visione beatifica. Infine non si rende conto della relazionalità dell'uomo, dell'uomo come comunione: il corpo è socializzato, mentre l'anima, vista come il suo contrario, è centrata solo su se stessa e sul divino.

La teoria delle due nature e del composto sembra condurre ad un'unità non mediata dei contrari e cioè a qualcosa che non può essere inteso come una perfezione.

Ma quale fondamento ha nella Rivelazione la dottrina dell'anima e del corpo come una dualità originaria, che può dar vita solo all'unità di un composto?

Il primo principio della Rivelazione è l'unità dell'uomo: quest'unità è bidimensionale, è anima e corpo.

Una certa influenza protestante conduce anche i cattolici a provare i dati della loro fede solo con il *ricorso alla Bibbia.* La Bibbia suppone un'antropologia binaria, anche quando, come nella maggior parte dei libri del Vecchio Testamento, non è ancora chiara una dottrina della beatitudine dell'anima *post mortem.* Anche nei libri più antichi del Vecchio Testamento, dopo la morte corporea dell'uomo, rimane un residuo di umanità, quello dei *rephaim:* l'antropologia dei Semiti non è illuminata dalla Rivelazione, se non indirettamente. Viene accettata come un dato, non assunto,

e nemmeno respinto. Ma negli ultimi libri del canone veterotestamentario l'unità e la binarietà dell'uomo sono espresse chiaramente, ed ancor più nel Nuovo Testamento. E' tuttavia la Tradizione a manifestare, con grande chiarezza, l'antropologia divenuta nel cristianesimo oggetto diretto della Rivelazione. Tale antropologia è quella dell'unità e della binarietà dell'uomo. Le due dimensioni sono presenti in un soggetto che è uno nel suo esistere, nel suo divenire, nel suo compiersi nella vita divina.

Diversamente dall'antropologia greca, il corpo è incluso nelle prospettive teandriche: la più solenne formulazione della Teandria, quella del prologo giovanneo, è annunciata come unità *Logos-Sarx.*

La perdita del senso della Tradizione come fonte originaria della Rivelazione ha permesso che l'esistenza dell'anima diventasse un problema teologico, una possibile spiegazione dell'interiorità umana, equivalente al soggetto trascendentale. Si è inteso così come fedeltà alla Bibbia il sacrificio della binarietà dell'antropologia cristiana, rimanendo così sterile e contraffatto il principio dell'unità.

In quei termini l'unità dell'uomo postula di fatto o un'antropologia materialista o una fuga in avanti fondamentalista e fideista.

Altra condizione della possibilità di negare, da parte di tanti teologi, il carattere *rivelato* della nozione di anima è stato il fatto che l'antropologia fosse pressoché emarginata dai trattati di teologia ed affidata ai trattati di filosofia scolastica come una verità « naturale ».

I limiti della « psicologia razionale » del manuale scolastico appaiono evidenti: nel momento in cui la psiche della psicoanalisi si dilata sino a comprendere tutto l'uomo, il *proprium* dell'anima, in quanto di diversa natura dal corpo, si limita alla sottile striscia dell'*homo rationalis.* L'anima appare come indistinguibile dal corpo da un lato, come separata da esso dall'altro; mentre una psicologia secolare vede l'anima come uno spazio totale in cui il corpo è riflesso e contenuto *ad modum animae.*

L'analisi dei presupposti teoretici del metodo psicoanalitico in chiave teologica pone in risalto dei nuovi problemi e delle nuove possibilità per la teologia dell'anima, diversi da quelli raccolti nella psicologia razionale dei manuali.

Rielaborare una teologia dell'anima è un'impresa teologica propria e consueta; ma rinunciare alla realtà dell'anima per il soggetto trascendentale è ferire il rapporto tra teologia e Rivelazione e quindi la possibilità stessa della teologia come dimensione ecclesiale.

Tuttavia riproporre il problema di una teologia dell'anima che esprima il dato rivelato *assumendo* e *relativizzando* le presenti acquisizioni del sapere, significa reinterrogarsi sulle fonti della Rivelazione, distinguendo ciò che appartiene ad esse da ciò che è invece la loro espressione nel linguaggio derivato dalla filosofia aristotelica o da altra filosofia. Il tema essenziale del dato rivelato è *l'unità e la binarietà dell'uomo,* la *pluridimensionalità* del soggetto umano. La soluzione al problema dell'unità-binarietà del-

l'uomo va inquadrata nel tema originario in cui il cristianesimo concepisce il tema di unità-dualità, quello della relazione di Dio con il creato. E' nel quadro generale di questa relazione, cioè nella prospettiva totale dell'universo rivelato, che l'antropologia teologica deve cercare la sua riproposizione.

La Parola creatrice

La Rivelazione non è senza *Logos,* la Parola di Dio contiene in se stessa i suoi criteri ermeneutici. Se può risuonare in ogni universo del pensiero umano, non lo fa mai al prezzo di deformare la propria identità e di alterare la propria natura. Il linguaggio umano afferra la Parola di Dio sottomettendosi ad essa, ricalcando *pro modulo suo* i lineamenti della Parola, riproducendo in nuove parole i detti originari in cui la Parola si è avvolta. La Rivelazione dunque è già mediazione, è già condiscendenza divina verso l'uomo condizionato dal sensibile e dallo storico: è già immersa nel *detto,* cioè nel sensibile e nello storico, ma per condurre l'uomo alla conoscenza e all'esperienza di Dio come è in sé, del Mistero Divino. La Parola risuona nella storia e per la storia, ma ha in sé il divino e conduce l'uomo oltre la sua condizione storica. Perciò ogni atto di comprensione della Parola ed ogni sua interpretazione, ogni sua re-espressione partono dalla storia e vi ritornano, ma passano per la conoscenza di Dio, per un'esperienza del Mistero. La teologia è nella sua autenticità mistica e la mistica è sempre teologia. Bisogna distinguere tra teologo e « signor professore di teologia », così come bisogna distinguere tra mistica autentica ed inautentica.

Un rapporto *esteriore* non è un rapporto *falso,* anche se solo un rapporto *interiore* è un rapporto *vero.* Dove esiste il rapporto vero, è la Parola stessa che è espressa nei *detti,* con un processo analogo a quello della profezia: anche la *didaskalía* è nell'elenco paolino dei carismi.

Le parole che vengono usate per re-esprimere la Parola in nuovi detti sono parole strappate al loro significato originario: il significato originario rimane solo come punto di partenza e di riferimento. Le parole sono rinormate per esprimere il *Logos* immanente nei detti, per *ridire* la Parola: è una realtà diversa da quelle che esse « naturalmente » significano che sono ora chiamate a significare. La Chiesa offre perciò, in quanto portatrice della Rivelazione nella Scrittura e nella Tradizione vivente, l'orizzonte storico-escatologico di *intelligibilità* dei nuovi detti che esprimono la Parola. Ciò accade in modo particolarmente evidente, ad es., nelle formulazioni dogmatiche. Parole come *omooúsios, mía ousía kaì treîs upostáseis, transubstantiatio, ex cathedra, collegialis* hanno il loro senso nell'orizzonte ecclesiale e la loro intelligibilità solo nell'esperienza di fede. Il loro significato è nullo, persino contraddittorio, se queste parole sono prese nella loro dimensione « naturale », nella loro storia semantica. Una diversa intenzionalità ha scavato la sua strada all'interno di esse, ha separato il loro significato originario dalle connessioni verbali e dai prolungamenti concettuali cui esso era riferito.

In ogni *esperienza teologale* vi è dunque un elemento di continuità e di discontinuità con il divino. L'elemento di discontinuità è dato dalla realtà creaturale in quanto diversa da quella divina, discontinuità espressa concretamente dalla storicità del soggetto che ascolta; l'elemento di continuità è la presenza della Parola nella storia sotto il velo dei *detti*. Troviamo qui pertanto, all'origine stessa dell'*esperienza teologale* come della sua *espressione teologica*, una dualità: quella tra Parola e storia, che esprime fondamentalmente la dualità tra Creatore e creatura; qui troviamo una *discontinuità* ed una *continuità* che non possono non connotare intimamente lo stesso rapporto tra Creatore e creatura: la dualità che troviamo nella Rivelazione, non può non essere trovata anche nella creazione. Anche nella creazione si devono dunque esprimere la *continuità* e la *discontinuità* che legano il reale al divino.

I due elementi debbono essere mantenuti, non soppressi l'uno a beneficio dell'altro. La teologia secolarizzata, continuando la linea protestantica, pone la *discontinuità* in modo tale da elidere formalmente la *continuità*. Dio è interamente al di là; e l'esperienza che a Lui si riferisce rimane in realtà un'esperienza senza oggetto, che può essere tematizzata solo come speranza: in quanto esperienza, è solo *storica* e, al massimo, esperienza della negatività della storia, della storia come ricerca di un inattingibile Altro.

Anche nella teologia della creazione la *discontinuità* ha cancellato la *continuità* del divino con il reale. Nella grande stagione della teologia, in cui teologia e mistica erano ancora associate, il problema dell'*intraneità* della creazione a Dio era un elemento centrale della teologia della creazione: il tema della *continuità* era svolto come teologia delle Idee divine. Le Idee divine esprimono il modo in cui la creazione è divina in Dio, secondo la tesi di S. Tommaso; ciò che è creato nella realtà è *increato* in Dio, il « contenuto » del mondo è originario in Dio: « *conflato con amore in un volume Ciò che nell' universo si squaderna* », secondo l'espressione dantesca.

La *verità* del creato, che è il suo *essere in Dio*, è il fondamento della sua *esistenza* come *entità*, come *realtà*. L'ente è ente in sé perché è *vero* in Dio. Edith Stein ha ritrovato ad un tempo l'unità tra mistica e teologia e il ruolo decisivo delle Idee divine nella teologia della creazione: ciò partendo dalla fenomenologia husserliana e al di fuori della tradizione dei manuali di filosofia scolastica.

Il tema delle Idee divine è una semplice esplicitazione del tema biblico della Parola: la Parola è Dio, eppure è la Verità del mondo, perché è *espressione* di Dio in Dio e *fondamento* della manifestazione *(alétheia)* del mondo in quanto tale.

Vi è *continuità*, dunque, tra *ciò* che è detto nella Parola, le Idee divine, in quanto Parola, e *ciò* che esiste nel mondo come realtà. Dicendo il Verbo, il Padre dice anche il mondo in quanto espressione di Dio in Dio e pone così la possibilità della manifestazione di Dio nel mondo.

Il rapporto tra il divino ed il creato non è concepibile che sotto i

segni congiunti della *continuità* e della *discontinuità. Ciò che è detto* nella Parola (l'Idea divina) e *ciò che è manifestato* nel mondo in quanto cosa sono nell'ordine della *continuità;* ma essere Dio in Dio, Idea nella Parola, ed esistere come cosa nel mondo sono sotto il segno della *discontinuità.*

Chi vede il creato « vede » Dio; e, in un altro modo, il creato nasconde Dio. Rivela e nasconde al medesimo tempo: in ciò sta la sua *ambiguità.* Dio è *presente* nel creato, ma *è oltre* di esso.

La teologia dei manuali, abbandonando la dottrina delle Idee divine, comune tra i teologi sino a S. Tommaso, ha abbandonato il tema della *intraneità* del creato al Creatore e del Creatore al creato ed ha fondato la trascendenza come *estraneità.* Ciò appare già chiaramente nel volontarismo divino sostenuto da Duns Scoto. In Scoto le Idee divine non hanno più alcun ruolo: la *positività* della volontà divina è la forma della relazione tra Dio e le creature. Per S. Tommaso le Idee divine sono nell'Essenza di Dio in quanto imitabile *ad extra;* ma per Scoto è solo la decisione di Dio di produrre in sé l'essere intelligibile di una cosa che determina una relazione tra tale essere intelligibile e la cosa stessa, una relazione che è l'Idea divina: *« in secundo instanti producit (Deus) lapidem in esse intelligibili et intelligit lapidem ».* E' la produzione divina dell'intelligibilità di una cosa che rende possibile l'Idea divina. L'Idea divina, intesa come relazione della cosa all'Essenza divina, segue all'atto di produzione che Dio fa dell'*intelligibile* della cosa. E' dunque un atto intradivino che pone l'*intelligibile* della cosa e quindi rende *possibile* l'Idea divina. L'Idea divina è un *ens diminutum,* un *ens secundum quid,* perché non ha altra realtà che l'atto divino di intellezione. In S. Tommaso il fondamento delle Idee è l'Essenza di Dio, in Scoto è un'intellezione-posizione di Dio che fonda *in Dio* la creazione. La differenza può non sembrare molta, ma è l'inizio di un processo. In S. Tommaso l'Essenza divina è intrinsecamente imitabile e perciò il creato, almeno come possibilità, è presente in Dio dall'eternità. Ma per Scoto l'*intelligibile* della cosa è in Dio solo *in vista della creazione.* La creazione è dunque concepita come il fondamento dell'Idea divina, mentre S. Tommaso coerentemente pone *ab aeterno* l'Idea divina quale fondamento della possibilità della creazione. L'Essenza divina contiene *necessariamente* l'universo, anche se l'universo *può non essere creato.* Perciò il Vero del creato è *eterno,* anche se l'esistenza del creato è contingente. Per S. Tommaso la differenza tra la Verità e l'entità del creato è anche in Dio, perché la prima si fonda su Dio in quanto Dio, e la seconda sulla volontà divina della creazione. In Scoto tutto sta nell'intellezione-posizione della creazione, e quindi l'Idea divina non è in Dio *indipendentemente* dalla posizione in Dio della creazione. La differenza tra l'*ens diminutum,* l'*ens secundum quid* delle Idee divine in Scoto e l'identità tra Idee divine ed Essenza creatrice in S. Tommaso è sottile, ma in essa corre una profonda differenza di principio. Non si può dire in Scoto che il creato è eterno in Dio, e nemmeno che è divino in Dio perché, in qualche modo, sia pure con una categoria imprecisa come l'*ens diminutum* o l'*ens secundum quid,* le Idee divine

si distinguono da Dio. Per S. Tommaso l'Essenza divina è il principio della creazione in quanto *intellecta* da Dio e quindi intesa come imitabile; e tuttavia la mediazione dell'intelletto divino non toglie che sia l'Essenza divina *come tale* a contenere la ragione di manifestazione e di imitabilità.

La dottrina tomista delle Idee divine sta alla base della mistica renana: la teoria eckartiana del « doppio essere delle cose, l'uno nell'ordine delle cause originali o nel Verbo di Dio, l'altro nella natura creata » (LW, I, p. 238) è un'esposizione della dottrina tomista, anche se conduce poi a conseguenze da questa assai diverse. Ma la distinzione tra Dio e Divinità, cui Eckart giunge, è ben lontana dalla dottrina di S. Tommaso e conduce a porre come termine della divinizzazione l'Essenza divina (e le Idee divine) e non le Persone divine come tali.

L'equilibrio della sintesi tomista era radicalmente alterato dalla distinzione eckartiana tra Dio e Divinità, che finiva con il porre una distinzione reale tra l'Essenza e le Persone ed una relazione *costitutiva* fra le Persone *in quanto tali* e la creazione. Con la condanna della tesi eckartiana la dottrina delle Idee divine fu posta da un lato e non rimase alla fine che il passaggio dal volontarismo scotista al nominalismo ockamiano.

Il rovesciamento dell'empirismo in razionalismo che avviene con Kant finisce per sfociare nel recupero della tematica delle Idee divine. L'idealismo hegeliano coglie tutta la realtà come logica, come ordine e successione di idee secondo uno schema razionale, e include in tale realtà ultima e fondante sia l'ente naturale sia l'ente storico. Il sorgere del problema della storia, alla cui soluzione fallisce l'illuminismo, conduce alla tesi idealista di un ordine ideale quale fondamento dell'ordine reale, alla successione logica delle idee quale fondamento della successione storica delle culture e degli Stati. L'idealismo hegeliano è il recupero in chiave non teologica della dottrina delle Idee divine quale fondamento del reale.

L'esclusione delle Idee divine dalla teologia della creazione è il fondamento della possibilità di una teologia secolarizzata. Senza la dottrina delle Idee divine Dio non può apparire che come l'*assolutamente altro* dal creato, e la relazione del creato al Creatore non può essere concepita che in chiave di assoluta *discontinuità*. Lo spazio proprio dell'uomo, quello disponibile ai suoi concetti come alle sue azioni, è dunque *assolutamente altro* da quello divino: la dimensione divina può essere concepita solo come la negazione della dimensione propria dell'uomo nella storia e concepita di fatto nei termini equivoci della *negatività dialettica,* come accade nella teologia della speranza. La secolarizzazione della teologia è l'espressione coerente della perdita della *continuità* tra il creato e il divino, e del nesso tra la teologia e la mistica. L'*intraneità* del creato al Creatore stabilita nella dottrina delle Idee divine rende comprensibile una comunicazione del Creatore alla creatura e della creatura al Creatore che è la Teandria, l'Unione tra il Divino e l'umano e la mutua inabitazione: l'esperienza di tale comunicazione ed inabitazione è appunto la conoscenza mistica. La dottrina delle Idee divine, fondando la *continuità* tra il Creatore e la creatura, rende dunque spie-

gabile la comunicazione che il primo fa di sé alla seconda, nello stesso ordine della *discontinuità* e dell'*esistenza.*

La dottrina delle Idee divine non è dunque un'ipotesi supererogatoria, ma un elemento portante dell'edificio speculativo della teologia cristiana. Il *Vero in Dio* è dunque il fondamento dell'esistenza reale, dell'entità. Ciò significa che nella stessa struttura del reale deve apparire la dimensione binaria che esprime, nell'ente creato, la sua immanenza alla Verità divina: in esso la dimensione *ideale* o *verità* e la dimensione *reale* o *entità* debbono apparire come due dimensioni diverse dell'unico oggetto.

Questa doppia dimensione dell'oggetto si rivela alla conoscenza umana, che è possibile solo come scissione della verità dall'entità, della parola immanente dalla cosa in quanto tale. La conoscenza umana ripete, in fase di *ascesa,* quella distinzione tra *verità* ed *entità* che è, in fase di *discesa,* il fluire del mondo dalla Verità divina alla condizione creaturale.

Solo nella conoscenza umana si rivela la dimensione *metafisica* del mondo, quella cioè che è implicata nei fenomeni. Il mondo si rivela composito tra una dimensione *fondante* ed una dimensione *fondata,* una dimensione *pensabile* e *dicibile* ed una dimensione *non pensabile* e *non dicibile:* tra una *verità* ed una *cosalità.* La conoscenza umana compie questa scissione ogni volta che si produce, ad ogni concetto o giudizio che formula. Per comprendere dunque la dimensione composita del reale, l'uomo deve esaminare il significato del suo stesso atto conoscitivo. In ciò appunto consiste la metafisica, nel tematizzare il significato della conoscenza umana.

Il processo della conoscenza umana è la ripetizione in chiave *ascendente* della creazione del mondo in chiave discendente. Ciò illustra il senso preciso in cui può essere inteso il concetto proprio della Rivelazione dell'uomo quale *immagine* di Dio.

Così l'unità-dualità tra Dio e il mondo si ripete nell'unità-dualità tra uomo e mondo. In questo senso è possibile comprendere come tale relazione viva nella figura stessa dell'uomo ed affrontare, nella chiave di quest'unità-dualità, la dimensione binaria dell'unità dell'uomo: il corpo e l'anima.

Il corpo e l'anima

In ogni realtà la sua entità è fondata sulla sua verità: in ogni ente esistono un fondamento ed un fondato, una radice ed una manifestazione. Questa è la binarietà originaria dell'ente che la conoscenza umana rivela.

Nell'uomo non si ha soltanto l'espressione della dimensione binaria verità-entità, come in ogni realtà creata, ma è anche presente l'immagine della relazione Creatore-creatura. La Parola divina fonda la creazione, e nel tempo stesso la trascende: la Verità divina fonda l'esistenza del reale, ma rimane ulteriore rispetto ad esso. Nell'uomo la scissione tra verità e cosalità che avviene nel processo della conoscenza indica che l'uomo può espri-

mere la verità del mondo, il fondamento dell'entità, separatamente da questa; e ciò indica che nell'uomo la verità ha una *trascendenza* rispetto all'entità che è *simile,* pur nella *radicale differenza* tra Creatore e creatura, alla trascendenza che la Verità divina ha rispetto al creato.

La verità dell'uomo, che fonda la sua entità, è ulteriore ad essa, pur non potendo *esistere* senza di essa. Nell'uomo la dimensione creaturale e la sua intrinseca *binarietà* si associano al carattere di *immagine* che l'uomo, nell'unità binaria, ha della relazione del Creatore con la creatura.

Ciò appare pienamente nella rivelazione della vocazione escatologica dell'uomo, in cui prende senso la dimensione *immortale* dell'anima. L'escatologia è l'escatologia della *Resurrezione:* in essa l'uomo esprime la sua *verità* in una nuova entità, che è *fedele* alla verità originaria dell'uomo (e l'uomo che risorge e non un *altro dall'uomo),* ma che è anche *diversa* dall'*entità* storica dell'uomo: altro è il « corpo animale », altro è il « corpo spirituale ».

La *verità* dell'uomo permane, ma si esprime in una diversa *entità:* ciò significa che dal principio l'anima ha questa possibilità (e ciò è detto quando si parla di « immortalità naturale » dell'anima), ma solo nell'escatologia la verità dell'anima è compiutamente manifestata. Analogamente, Dio è il fondamento della creazione nell'atto in cui questa *esiste,* ma Dio è manifestato come Dio solo nella creazione nuova, quella escatologica. Solo in essa Dio appare come « tutto in tutti »; mentre questa stessa espressione potrebbe apparire come erronea (panteistica) se riferita solo a questa creazione. Nella creazione escatologica appare in pienezza l'unione di Dio con il creato attraverso l'uomo, la *continuità* appare nella *discontinuità,* mentre essa è ora solo latente in essa. La piena manifestazione escatologica della verità dell'anima è anche la piena manifestazione dell'*Essere di Dio.*

Solo la Rivelazione mostra l'uomo come spirito, cioè come capace di trasformare la sua stessa entità, e dunque come dotato di una creatività che è immagine di quella divina. Senza la Rivelazione e l'annuncio dell'escatologia, la dimensione creativa dell'anima non è conosciuta: l'anima e il corpo appaiono come non reciprocamente mediati e dunque sotto il segno della *contrarietà;* il che è stato espresso dalla filosofia greca con la teoria delle « due nature ».

Solo la Rivelazione ci rende visibile la verità dell'anima. L'anima ha la sua pienezza di spirito non nella *separazione* dal corpo, ma nella *trasformazione* del corpo che è la sua entità; e questa perfezione è la Rivelazione di Dio nella sua immagine. Dio stesso si rivela come Dio portando la verità dell'anima alla pienezza della sua entità, al corpo glorioso, al corpo divinizzato. Rimane così vero a un tempo che la verità dell'anima è dall'origine *posta per la Resurrezione,* e che ciò ha il suo *vero senso* nel fatto che il processo della realizzazione dell'uomo come spirito è anche il processo della *piena manifestazione di Dio,* per cui la realizzazione dell'uomo come spirito ha senso e possibilità in quanto è la divinizzazione dell'uomo e del creato. Questa è l'escatologia compiuta, che conchiude l'*ultimo giorno*

della storia universale, ove il Corpo di Cristo glorioso, Capo e Membro, possiede l'universo con un « nuovo cielo » ed una « nuova terra ».

L'anima dopo la morte possiede già il suo corpo escatologico per *anticipazione,* perché il corpo *storico* ha segnato l'anima, con le azioni compiute attraverso di esso, del segno della salvezza o di quello del giudizio. La formazione del corpo escatologico *nel tempo* del corpo storico è annunciata dalla dottrina del ruolo salvifico del *Corpo e Sangue* di Cristo morto e risorto e della comunicazione della salvezza mediante i *Sacramenti* della Chiesa. Il corpo escatologico è *anticipato all'anima, nello stesso processo* in cui il suo « uomo esteriore va in sfacelo ». La verità dell'anima si compie come spirito nel *trapasso escatologico* nella storia della salvezza.

Imago Trinitatis

La dimensione binaria dell'uomo anima-corpo si salda nel processo storico escatologico in cui l'uomo si rivela come *spirito,* che *ri-crea la sua stessa entità.* Così l'unità dell'uomo come *soggetto* appare nell'unità dell'uomo come *processo,* nel suo manifestarsi come *spirito.*

In ciò sta l'*immagine trinitaria* nell'uomo. Ma essa è nell'ordine inverso rispetto alla Trinità divina, appunto perché l'ordine dell'uomo come spirito è l'*immagine* della Trinità divina. Nell'ordine umano la *verità* è il fondamento dell'*entità,* ed è nella posizione dell'*entità* che la *verità* rende possibile il suo manifestarsi come spirito. In questo senso si può dire che l'immagine di Dio nell'uomo è *appropriata* al Verbo.

Ma in Dio è il Padre, che è al di sopra della Manifestazione che dice il Figlio, che è Parola e Manifestazione; ed avendo detto il Figlio, può dire la sua unione nel Figlio e con il Figlio con la processione dello Spirito. Se un nome può dunque essere appropriato al Padre, è quello di *Essere.* Il termine di *ente* non dice nulla sulla figura dell'oggetto cui si riferisce, è il residuo della forma e della figura, la cosalità pura. Proprio per questo, in ragione d'un rovesciamento reso possibile dalla stessa umiltà del termine e della realtà significata, la parola « essere » nella sua pura indeterminazione, che non connota nemmeno un oggetto, può essere usata come espressione del nome non nominabile, di Chi è il principio della Parola e della Verità.

Ci sembra così possibile separare la Rivelazione dalle teorie filosofiche (metafisica dell'essere, dottrina delle due nature e del composto umano) che la teologia ha usato come mezzi di illustrazione del dato rivelato. La Rivelazione possiede un suo linguaggio proprio, i suoi detti originari, che possono essere ripresi in un linguaggio teologico nuovo, intenzionalmente fedele al dato rivelato e su di esso normato, eppure diverso da quello della scolastica dei manuali. La Tradizione è vivente perché abbandona, per la Verità che porta, il passato in cui è stata veicolata.

GIANNI BAGET-BOZZO

IL TEMPO E IL NULLA

Non so nemmeno che cosa non so

« Ma allora, che cosa è il tempo? Se nessuno me lo domanda, lo so: se voglio spiegarlo a chi me lo domanda, non lo so più » (1).

Desidero iniziare il cammino della ricerca sul mistero del tempo dal versante più semplice, senza mediazioni filosofiche, senza ambizioni metafisiche. Sono un uomo del mio tempo; partecipo della mentalità dominante che deriva dalle scienze. E le scienze mi hanno abituato, mi hanno costretto ad interessarmi dei fenomeni che si palesano alla mia coscienza attraverso i sensi, in un continuo fluire di sensazioni, di impressioni che la mia memoria conserva e seleziona per farmi giungere gradualmente al riconoscimento della realtà esterna. L'attimo presente, il fuggevole *hic et nunc,* segna il momento in cui io mi incontro con il mondo grande delle cose, degli eventi disposti nello spazio e nel tempo; poi l'elaborazione concettuale mi consente di rivestire questa realtà iniziale e pur conclusiva balenante nell'*hic et nunc* di tutti quei connotati che mi permettono di comunicare con gli altri uomini nel linguaggio, utilizzando concetti generali; le mie elaborazioni mentali traggono la loro forza dal mio contatto sensibile col reale nell'istante presente, e lì trovano, in ultima analisi, la loro verifica, ma godono anche in certo modo di un'autonomia, poiché si ritraggono nel mondo fittizio delle astrazioni, e in questa sfera interiore recuperano quei caratteri « universali » che sono indispensabili al linguaggio. L'astrazione, appunto, selezionando, conservando, eliminando, correlando i dati sensibili, mi conduce a popolare il mondo di « spettri »; la realtà mi appare attraversata da innumerevoli « essenze » con le quali mi è possibile formulare proposizioni e giudizi veri o falsi per sempre; quando io parlo, sembra quasi che le mie parole, cucite insieme da connettivi grammaticali non temporalizzati, si riferiscano ad una realtà permanente, rimandino misteriosamente a quell'Assoluto del quale non conosco neppure il nome, del quale mi è stato insegnato di non interessarmi. Quale consistenza ha questo mondo di « essenze », questa varia popolazione di « spettri » che occupa ogni interstizio della « vera » realtà concreta da me incontrata fuggevolmente nell'attimo presente? Non ne so nulla: può darsi che tutto il loro spessore sia quello della parola, e che il *flatus vocis* valga

(1) S. Agostino: *Le Confessioni,* libro XI, cap. XIV.

solo per governare il mio comportamento; può darsi invece che ai concetti richiamati dalla parola corrisponda una soggiacente realtà, permanente, che l'*hic et nunc* esperienziale mi svela di volta in volta nel rapido bagliore di una sensazione.

Non debbo pormi, per ora, preoccupazioni d'ordine gnoseologico, né debbo cercare di capire come sia possibile il passaggio da quelle soggettive modificazioni del mio sistema nervoso in cui si esprime il mio contatto con l'attimo presente e l'opaca realtà fisica, con tutta la pesantezza della sua materialità, che io arguisco con l'aiuto della memoria del passato e nell'attesa del futuro. La scienza mi ha insegnato anche questo: di non turbarmi per i miei dubbi, di accantonarli prepotentemente per non lasciarmi irretire in sterili questioni non verificabili, e di affidarmi al buon senso che, nonostante tutto, mi guida nelle mie relazioni « pubbliche »; lì sta il criterio di verifica, nel consenso della gente con cui parlo, nella collaborazione di tutti per migliorare la società in cui viviamo.

E allora non posso avere esitazioni: la realtà fisica, da me originariamente incontrata all'apparire di un colore, di un suono, di un profumo, mi sta dinanzi, saldamente collocata nello spazio e nel tempo, dotata di estensione e di durata; e lo spazio si allarga di fronte a me, senza confini: « sovrumani silenzi, e profondissima quiete io nel pensier mi fingo ». Io non sono che un punto, un evento effimero: passerò scomparendo nel nulla senza lasciare tracce, come milioni di uomini; il cammino del tempo si è portato via intere civiltà, lasciando senza risposta i drammi, le attese, le sofferenze di tanti e tanti come me, dei quali la storia non si occupa. E anche se trarrò la forza di consegnare al mistero un'estrema invocazione, non so che valga: forse è « come il pigolio di un uccellino caduto dal nido, che si perde nell'indifferenza del bosco » (2). Perché l'immagine di questa sterminata realtà estesa per lo spazio non offre margini per il mistero: si lascia descrivere con precisione, spiegare con leggi semplici ed anonime, utilizzare per le minute esigenze della mia vita quotidiana. Le scienze che su di essa si fondano hanno fatto molto cammino e mi promettono una buona porzione di felicità, a patto che io sappia riprogettare me stesso in modo da assopire la mia inquietudine, quella inquietudine che mi assale di fronte al mistero, per lasciarmi avvolgere dalle cose che mi sono accessibili.

E il passato e il futuro non esistono

Ed ecco che, proprio nel mezzo di questa concezione salda nel suo implicito materialismo, il problema del tempo mi costringe ad un brusco risveglio. Il problema si pone così: che ne è della sterminata realtà estesa

(2) C. Mignone: *Dio o la deriva*, Milano 1954, p. 174.

se la sua esistenza si situa nel tempo? Se è vero che il passato *non è* più e il futuro *non è* ancora, ciò che si dispone nel tempo esiste solo nel presente. Dirò meglio: se un qualunque evento A dipende dalla sua coordinata temporale t, onde io non possa parlare di A in genere, ma debba ritenere A connotato da quelle determinazioni di t per cui A si verifica, sarà utile tener conto di questa dipendenza adottando ad esempio la notazione A(t). Il problema dell'esistenza di A(t) si dimostra allora assai misterioso: A(t) infatti è nulla se t si riferisce al futuro che non è ancora, A(t) è nulla se t si riferisce al passato che non è più; A(t) è qualcosa soltanto se t appartiene all'attimo presente. D'altra parte, come osserva S. Agostino. « il presente, se fosse sempre presente e non trascorresse nel passato, non sarebbe più tempo, ma eternità. Se, pertanto, il presente in tanto è tempo in quanto trascorre nel passato, come mai anche di esso diciamo che esiste, se la causa del suo esistere è il cessare di esistere, se, cioè, per questo diciamo, con verità, che il tempo è, perché tende verso il non essere? » (3).

Consideriamo ad esempio un oggetto fisico, come un fiume o una montagna. Usualmente si dice che essi esistono da molto tempo, che la loro esistenza permane al fluire del tempo e che in questa permanenza risiede il loro « spessore » ontologico. Ma è lecita una simile opinione? In verità le condizioni necessarie per rendere legittima razionalmente la idea di un'esistenza sovrastante il tempo sono assai impegnative, e, di più, non sono coerenti con l'empirismo volgare di cui ho richiamato i tratti nel paragrafo precedente. Per poter dire, infatti, che quel fiume o quella montagna esistevano in passato, così come esistono oggi, occorre ammettere che *l'insieme di tutti i connotati costituenti la realtà cui attiene l'esistenza* non comprende il connotato temporale: occorre cioè ammettere che ciò che esiste non è la realtà fisica *definita* dalle sue coordinate spaziali e temporali, ma è la realtà *depurata* dalla sua effettiva collocazione nel tempo.

Si consideri la proposizione « quel fiume esisteva già duemila anni fa »: essa presuppone che l'oggetto di cui si asserisce l'esistenza sia *completamente* definito fuori della sua « immersione » nel tempo, onde la stessa identità possa ritrovarsi in due tempi diversi. Se invece si ammette, così come vuole la mentalità scientifica, che la realtà depurata dalla sua dimensione temporale sia soltanto un'astrazione concettuale di cui non si può dire propriamente che esiste se non nella mente, e che la realtà effettivamente esistente sia incontrata soltanto nell'*hic et nunc* di un'esperienza sensibile, quella proposizione diventa subito imprecisa; essa dovrà essere sostituita dalla seguente: « il fiume-esistente-duemila-anni-fa esiste ancora oggi ». Ma questa nuova formulazione è impossibile, poiché la realtà definita dalla descrizione « il fiume - esistente - duemila - anni - fa » è scomparsa, è stata inghiottita dal tempo, ed oggi essa è *nulla*. Ciò che è reale oggi è

(3) S. Agostino: *loc. cit.*

soltanto « il fiume - esperito - nell' istante - presente », ma la sua durata è infinitesima, e il collegamento con il passato prossimo e remoto non riguarda la *realtà* nella sua interezza emergente dall'*hic et nunc*, bensì una astrazione tutta affidata alla mia memoria.

Torniamo allora alla questione iniziale: che ne è della sterminata realtà estesa nella quale io scompaio come un punto, come un evento effimero che non lascia tracce? Ebbene, se si vuole restare fedeli alle premesse dell'empirismo scientista per cui la temporalità è una dimensione intrinseca della realtà esistente, si deve, di conseguenza, riconoscere che la permanenza nel tempo non si riferisce agli oggetti fisici effettivamente esperiti « fuori di me », ma soltanto ai contenuti selezionati per astrazione della memoria.

Permangono le elaborazioni concettuali; ma il reale scivola via. Del futuro nulla è ancora, se non la mia attesa; del passato nulla è più se non il mio ricordo: solo l'attimo fuggente raccoglie lo spessore della realtà. Si badi: se passato e futuro riguardano elaborazioni della mia mente (le quali quindi sono legate alla struttura del mio cervello « sano »), l'istantaneo apparire e scomparire della realtà nell'*hic et nunc* costituisce la vera « stoffa » di ciò che è, alla luce della visione gnoseologica a-tematizzata che dà credito al realismo degli scienziati.

La sterminata realtà estesa è dunque concentrata tutta nella fessura sottilissima dell'attimo presente inseguita, schiacciata dal dilagante nulla del non - più e del non - ancora. L' immagine del bosco indifferente in cui si perde la mia invocazione è falsa. Quel che del bosco permane è nulla, se non quel che io nel pensiero mi fingo; la sua realtà balena nell'immediato istante che il tempo si porta via.

Il nulla invade il mondo fisico: tutto quel che posso dire di stabile è legato alla struttura della mia mente, dipende dalla memoria e dall'attesa, si riferisce alle mie rappresentazioni, nella sfera del pensiero o nell' ambito del linguaggio.

Non riesco proprio a capire come l'empirismo « scientifico », che generalmente si oppone a popolare il mondo di « essenze » e si professa spesso « nominalista », abbia potuto produrre tanti scienziati e filosofi orientati su posizioni materialistiche. Gli argomenti che ho esposto sopra non presuppongono alcuna divagazione gnoseologica di tipo idealistico. Rientrano modestamente nel giro delle ipotesi « realistiche » care alla « filosofia scientifica »: l'incontro completo, esauriente, con gli oggetti fisici è assegnato, senza trepidazione, all'esperienza sensibile, e l'*hic et nunc* è tranquillamente assunto come il fondamento d'ogni elaborazione successiva della mente. Eppure, all'interno di questo quadro propugnato da ogni corrente del materialismo, il tempo irrompe con tutta la sua forza devastatrice.

Alla fine, infatti, se si accetta la tesi fondamentale del materialismo, che ciò che esiste è la realtà fisica definita dalle sue coordinate spaziali e temporali, si deve anche riconoscere che solo nell'attimo presente si situa

il reale, mentre tutte le proprietà, tutti i connotati che nel linguaggio caratterizzano la materialità, vertono su astrazioni, conservate dalla memoria. L'ultimo approdo è dunque una nuova forma di solipsismo, poiché ovunque io mi volga per formulare concetti stabili che descrivano i diversi aspetti della realtà, debbo sempre pensare a qualcosa che *non è* più o *non è* ancora, ed ha una traccia soltanto nella mia mente.

Altro è capire, altro è ridere

A questo punto la conclusione cui sono pervenuto è così grave, così paradossale e, nello stesso tempo, così facile a raggiungersi, che io non posso procedere oltre senza avere interrogato gli scienziati e i filosofi più in vista dai quali ho appreso le premesse che ho prima accolte; nei loro scritti è assente ogni inquietudine di fronte al mistero del tempo, il loro discorso si snoda piano e imperturbabile come se la prospettiva del nulla avvolgente tutte le cose « reali » non li riguardasse affatto.

I maestri della filosofia scientifica sono molto abili a guarire dall'inquietudine speculativa e ad offrire proposte appaganti, ben difese dall'apparato sistematico del linguaggio tecnico che non lascia spiragli per i dubbi profondi. Come può attuarsi questa tecnica terapeutica quando è in questione il tempo? Molto semplicemente, in verità: non curandosi dell'osservazione che « il passato non è più, e il futuro non è ancora » (4).

Se infatti la relazione tra due diversi istanti temporali t_1 e t_2 è assimilabile a quella che lega tra loro due entità diverse ed ugualmente presenti, non sarà necessario star molto a sottilizzare, si potrà ad esempio dire che l'uno è successivo all'altro, così come il numero due è successivo al numero uno. L'uno e l'altro istante si dispongono « accanto » reciprocamente, come due punti distinti di una retta: viene meno l'esigenza di considerare l'aspetto peculiare del loro rapporto, per cui, ad esempio, quando t_1 si verifica, t_2 non è ancora, e t_2, quando si verifica, *sostituisce* t_1, il quale non è più. La *sostituzione* è trasformata in *esteriorità,* come se si trattasse di parti diverse di un'unica realtà globale: il tempo, appunto.

Quest'impostazione può essere ulteriormente elaborata per due vie solo in apparenza alternative. Da un lato può essere d'aiuto l'analogia con lo spazio: il tempo è in tal caso rappresentato con una retta i cui punti designano gli istanti. Poiché infatti le relazioni « precede », « segue » con tutte le loro proprietà formali si possono applicare sia agli istanti temporali sia ai punti di una retta, è naturale « aggiungere » alle tre coordinate che definiscono la posizione di un corpo puntiforme nello spazio una quarta coordinata espressiva della sua posizione nel tempo, colto sinotticamente nel suo complesso. Si perviene così alla concezione del cronotopo di H. Min-

(4) S. Agostino: L. XI, c. 15.

kowski (5): non è il caso di richiamare la ben nota trattazione di tale illustre scienziato, con la quale egli mostra che, introducendo l'ipotesi di una opportuna geometria semi-Euclidea per il cronotopo, è possibile procedere ad una spiegazione elegante e sintetica delle trasformazioni di Lorentz che si incontrano nella teoria della relatività ristretta. Può invece essere interessante citare il commento che ne dà J. J. C. Smart, poiché in esso si fa strada quella tecnica di « terapia dell'inquietudine » che consiste nell'eliminare la fugacità dell'istante presente annegandola in una rappresentazione del mondo matematicamente coerente, tutta ricondotta ad un'astrazione priva di connotati temporali.

« Non si deve dimenticare — egli dice (6) — che il cronotopo è mero spazio nel senso matematico della parola. Abbastanza chiaramente esso non può essere uno spazio nel senso di qualcosa che dura nel tempo. Ciò è talvolta quasi omesso nelle esposizioni divulgative della relatività. Si dice talvolta, ad esempio, che un segnale luminoso si propaga da una parte all'altra del cronotopo. Si dovrebbe invece dire che il segnale luminoso giace (fuori del tempo) lungo una linea tra queste due regioni dello spazio-tempo ». In modo analogo si esprime M. Schlick, il quale, dopo aver osservato che sarebbe illecito parlare di un punto che si muove nel cronotopo, giacché tale moto dovrebbe disporsi nel tempo, mentre il tempo è già rappresentato entro il modello quadri-dimensionale e non può essere introdotto di nuovo dall'esterno, conclude il suo ragionamento così: « Si dovrebbe designare il mondo a quattro dimensioni come assoluto, contraddistinguendolo dalle rappresentazioni tridimensionali cui si aggiungono specificazioni temporali, poiché queste ultime hanno lineamenti più arbitrari e quindi sono relative ai metodi di descrizione » (7).

Un modello matematico, come si può vedere, un modello, per giunta, che non può valersi di alcuna intuizione che non sia fuorviante, diventa il fondamento per conoscere razionalmente la realtà incontrata nell'esperienza sensibile. Nulla di strano in questo: qualcosa di simile ha sostenuto, sin dalle origini del pensiero filosofico, la metafisica, pur senza il riferimento ai formalismi matematici. E' invece strano che il trascendimento della sfera sensibile non sia richiesto qui per penetrare nelle ragioni profonde di ciò che appare, o per accedere alla radice intellettivamente soddisfacente del reale, ma bensì per collocarvi gli stessi contenuti sensibili quali essi mi appaiono. L'incoerenza filosofica, a questo punto, mi sembra abbastanza evidente: in fondo si tratta di un kantismo mutilato, di un kantismo, cioè, che si arresta all'Estetica trascendentale e non compie il passo successivo dell'Analitica trascendentale. Il noumeno, allora, diventa parzialmente rico-

(5) H. Minkowski: in *The Principle of Relativity*, raccolta di saggi di A. Einstein et al. con note di A. Sommerfield, New York 1923.

(6) J. J. C. Smart: *Problems of Space and Time*, New York 1968, p. 12.

(7) M. Schlick: *The Philosophy of Nature*, Ch. 7, trad. ingl., New York 1949.

noscibile, emergendo all'interno del modello matematico e logico del cronotopo, dove è possibile addirittura stabilire una nuova ontologia, affermando che ciò che esiste sono i punti del cronotopo, ed insiemi di essi, ed insiemi di insiemi di essi ..., così come ha proposto W. V. Quine (8).

La stessa impostazione, perseguita in modo diverso, può essere rintracciata nelle ricerche di B. Hoffmann e di E. J. Zimmerman (9) intese a presentare lo spazio e il tempo come proprietà statistiche apparenti a livello macroscopico, in modo analogo alla temperatura, la quale, come è noto, è una proprietà statistica del macrolivello e non ha senso se applicata in microfisica. In questo caso le particelle elementari sarebbero caratterizzate soltanto da relazioni non spaziali o temporali, onde verrebbero a somigliare in qualche modo alle « cose in sé » di Kant (10), con la differenza, però, che Kant estende il suo criticismo anche alle relazioni non spazio-temporali e quindi non ravviserebbe in esse alcuna configurazione intellettiva della « cosa in sé »; invece, secondo le nuove prospettive della filosofia della fisica cui ho accennato, la depurazione dall'intuizione e il rivestimento formale del modello matematico aprono le porte dell'arcano e fanno toccare la realtà profonda. Per quanto paradossale possa sembrare questa fiducia riposta nel materiale linguistico scientifizzato, essa si fa strada anche per l'altra via seguita dalla filosofia contemporanea per cancellare l'enigma del tempo.

Avevo detto, innanzi, che da un lato è stata utilizzata l'analogia delle relazioni d'ordine che si possono stabilire tra istanti temporali successivi e punti di una retta. Dall'altro lato la terapia dell'inquietudine si è riferita più da vicino al linguaggio. Se le mie espressioni verbali sono la « realtà » dalla quale occorre partire, allora il passato, il presente e il futuro possono essere ridotti a semplici avverbi come « prima », « simultaneamente », « dopo », con l'aiuto di verbi a-temporali. Già C. D. Broad aveva formulato tale possibilità quando spiegava che ogni espressione U del tipo « Sta piovendo ora » significa « Il verificarsi della pioggia nelle vicinanze di colui che sta esprimendo U è simultaneo con quest'espressione » (11), ma, successivamente, egli confonde l'a-temporalità con l'eternità. Al proposito, il già citato Smart osserva: « Qui Broad ha posto incorrettamente la teoria. Secondo il modo a-temporale di parlare gli eventi non esistono né a-temporalmente né eternamente. E neppure essi esistono in nessun tempo o in ogni tempo. Essi esistono in qualche tempo, e il verbo « esistono » qui realmente è inteso in senso a-temporale e non al presente.

(8) W. V. Quine: *Word and Object,* Cambridge, Mass. (1960).

(9) B. Hoffmann. *The Strange Story of the Quantum,* New York (1959), pp. 197-8; E. J. Zimmerman: *The Macroscopic Nature of Space-Time,* Am. J. of Physics 30 (1962), pp. 97-105.

(10) J. J. C. Smart: loc. cit. p. 17.

(11) C. D. Broad: *Examination of the Taggart's Philosophy,* II, Part I. Ch. 25, Cambridge 1938.

Inoltre, l'aspetto transitorio del tempo deve essere del tutto rigettato, poiché è senza senso parlare, come Broad fa, di eventi che "divengono" e "passano via". Le *cose* divengono, gli *eventi* accadono (...). Gli eventi certamente accadono, e questo verbo ("accadere") può essere reso perfettamente a-temporale. Gli eventi accadono (a-temporalmente) dopo quest'espressione, simultaneamente a quest'espressione, o prima di quest'espressione » (12).

Per intendere questo discorso occorre rifarsi a considerazioni svolte da Reichenbach (13), da Quine (14) e da Goodman (15), dalle quali deriva che parole come « passato », « presente » e « futuro » sono espressioni che si riferiscono indirettamente al loro stesso « pronunziarsi ». Reichenbach denomina tali espressioni « token-reflexive » ed enumera tra esse, oltre al tempo, le parole « Io », « tu », « qui » ecc. Allora, ad esempio, « Io » significa « la persona che pronunzia questo segno ("this token") »; analogamente « ora » significa « simultaneamente a questo segno », « futuro » significa « dopo questo segno ». Anche i tempi dei verbi sono riconducibili ad espressioni « token-reflexive ». Così la proposizione « Cesare passò il Rubicone » può essere tradotta « Cesare attraversa il Rubicone (il verbo va inteso in senso a-temporale) prima di quest'espressione ».

Un'obiezione sorge a questo punto persin troppo spontanea: che senso ha sostituire alla parola « passato » la frase « prima di ora »? Certamente la cosa è lecita, ma non risolve molto. Orbene, Smart risponde che tale obiezione si fonda sull'ipotesi che « questo segno » significhi « il segno che è ora »; ma questo non corrisponde al pensiero di Reichenbach: per Reichenbach la nozione di « questo segno » o di « token-reflexivity » è primitiva, mentre quella di « ora » è definita in termini della prima, e non viceversa (16).

Forse si potrebbe ancora insistere: che senso hanno gli avverbi temporali « prima », « simultaneamente », « dopo », se non si presuppone ad essi una qualche nozione di tempo? Come possono essere essi lo strumento di una riduzione al linguaggio capace di eliminare l'immagine aborrita dai filosofi del linguaggio di un « flusso temporale » dal momento che, in fondo, mi è lecito intendere quel che distingue la relazione « prima-dopo » da qualsiasi altra relazione d'ordine solo col tramite di una pre-comprensione (non ancora calata a livello di espressione linguistica) delle dimensioni del tempo, cioè del passato che non torna più, del presente e del futuro che non si è ancora realizzato?

Ma non desidero approfondire questa difficoltà: poiché dovrei, allora,

---

(12) J. J. C. Smart: *loc. cit.*, pp. 21-22.

(13) N. Reichenbach: *Elements of Symbolic Logic*, New York 1947, pp. 284-298.

(14) W. V. Quine: *loc. cit.*, section 36.

(15) N. Goodman: *The Structure of Apparence*, Cambridge Mass. 1951, Ch. XI, sections 2-3.

(16) J. J. C. Smart: *loc. cit.*, pp. 18-19.

spingere il discorso critico sulle premesse remote della filosofia linguistica, fondata, come ho già cercato di chiarire in altra sede, su un paradossale « postulato di esenzione ». Ossia, anche in relazione al problema del tempo, la soluzione proposta da tale filosofia non si preoccupa di essere coerente con gli stessi presupposti che la rendono intelligibile. In tal modo l'enigma del tempo viene spiegato nell'ambito di un ben definito *discorso esplicito* cui è attribuita la qualifica di scientificità, senza tener conto del più vasto *discorso* implicito che rende ragione del significato intuitivo delle parole « prima », « simultaneamente », « dopo », e nel quale gli interrogativi sulla misteriosa natura del tempo restano senza risposta. Il *discorso implicito* è dunque in qualche modo « esentato » dalla problematica che è sviluppata e apparentemente risolta nel *discorso esplicito*. Ripeto: sollevare dubbi su questa tecnica speculativa vorrebbe dire mettere in causa tutte le ipotesi metodologiche che danno vita alla filosofia scientifica. Si dovrebbe, di conseguenza, rifiutare l'applicazione passiva di criteri di significanza o di demarcazione che, recepibili come dati a priori dal discorso esplicito, non possono essere adeguatamente fondati quando entri in gioco il più vasto orizzonte della premesse implicite. L'analisi critica in tal modo si allargherebbe troppo e allontanerebbe dal tema di questo studio.

Quel che desidero invece osservare riguarda i risultati, veramente sconcertanti, cui pervengono le impostazioni di Reichenbach, di Quine, di Goodman e di Smart. L'incontro con la realtà enigmatica del tempo ha obbligato le talpe ad uscire dalle loro tane e a mostrarsi allo scoperto: ora è possibile capire con chiarezza qual è l'ultimo sbocco della filosofia del linguaggio. Per quanto scandaloso possa apparire quel che sto per dire, credo di poter affermare che in fondo si tratta di una nuova versione dell'idealismo, una versione irrozzita e incredibile ma ben difesa dalla sua mancanza di organicità e dal suo disseminarsi in indagini settoriali omogenee con i metodi di ricerca delle scienze. Quel che per l'idealismo era il pensiero, qui è il linguaggio; quel che per l'idealismo era l'idea, qui è « questo segno » (« this token »). Nell'un caso e nell'altro è assegnato al materiale antropizzato dei contenuti del pensiero o dei modi della comunicazione il ruolo di fondare la realtà pensata o comunicata; nell'idealismo è il soggetto il legislatore o il creatore del reale, qui la stessa funzione è attribuita all'espressione linguistica.

Si ricordi, ad esempio, la riduzione delle dimensioni del tempo a relazioni riguardanti il « this token »: la mia attuale espressione non serve dunque a comunicare una mia « precedente » percezione della realtà spazio-temporale, ma è essa stessa la nozione primitiva in funzione della quale gli oggetti di cui parlo acquistano una qualificazione temporale. La cosa poi si estende a realtà ancora più impegnative sul piano filosofico: tra le espressioni « token-reflexive », infatti, Reichenbach inserisce l'« Io » e il « Tu ». Pertanto anche la mia stessa soggettività trova il suo legislatore e il suo creatore nel « this token ».

Il « primum » si situa appunto nella fragile consistenza del « segno »; il *flatus vocis* è l'origine profonda di tutta la realtà con la quale ho in concreto a che fare. Io stesso non sono nulla fuori dalla relazione con le mie manifestazioni linguistiche; anzi è proprio il linguaggio a farmi emergere come prodotto secondario di quelle espressioni che godono di « token-reflexiveness ».

Tutto ciò è incredibile, senza dubbio: la visione del mondo che ne risulta è assai oscura, nonostante il lodevole parere di P. Edwards, « general editor » di uno dei testi che ho sopra citato (17), il quale, nella sua introduzione, perora giustamente la causa che « per esser profondi non è necessario essere oscuri ». Il fatto è che l'adozione sistematica del « postulato di esenzione » consente di lasciare nell'ombra i lati incoerenti della impostazione generale, e di mettere in luce soltanto quelle porzioni del discorso dove tutto è già in anticipo risolto, onde bastino alcuni banali accorgimenti grammaticali per evitare di dover parlare, direttamente, delle realtà scomode, come ad esempio il tempo; la terapia dell'inquietudine può anche funzionare, poiché il non parlare mai di ciò che disturba aiuta a dimenticarlo.

Tuttavia non voglio allontanarmi dagli insegnamenti impartiti da questi maestri del mio tempo, prima d'aver cercato di trarne il massimo profitto. Cerco, onestamente, di stare attento ai « segni dei tempi », e tra essi forse debbono essere annoverate anche quelle correnti del pensiero che oggi posseggono il potere e lo gestiscono in modo duro, inflessibile, su tutto il mondo della cultura scientifica. Quel che ho appreso è una cosa molto importante: che cioè le proporzioni riguardanti il tempo sono in certo senso « anomale » rispetto a quelle più comuni che attengono ad altre categorie. Il tempo esige infatti di aprire il *discorso* al *meta-discorso:* non può essere inteso senza questa stratificazione del materiale linguistico che mette in prima linea il mio atto di parlare in questo momento, distinguendolo da quel che sto dicendo. Ciò non significa, per me, assorbire il problema del tempo in una semplice classificazione di proposizioni caratterizzate da « token - reflexiveness »: la faccenda è assai più complessa, come avrò modo di dire in seguito. Ciò significa soltanto, per me, che il problema del tempo non può essere affrontato all'interno di una concezione scientifica, disinteressata alle sue radici nella sfera del discorso implicito, ma deve essere colto nelle relazioni di coerenza tra ciò che è detto e ciò che è presupposto, o, se si preferisce, tra l'intelligibile e la sua possibilità; e quest'ambito allargato è, secondo me, l'ambito specifico di indagine della metafisica (18).

---

(17) *Problems of Space and Time*, Problems of Philosophy Series, P. Edwards ed., New York 1968.

(18) G. Baget-Bozzo - E. Benvenuto: *« Per una fondazione della metafisica come scienza »*, Renovatio, E. Benvenuto: *« La rinascita della teologia speculativa »*, Renovatio, n. 3, 1975.

Ma il passato che non è più, o il futuro che non è ancora, chi è in grado di misurarlo?

D'altra parte, nessuno vorrà negarmi, credo, il diritto di manifestare la mia delusione di fronte alle soluzioni della filosofia scientifica che pure sembrava promettere nuovi orizzonti di comprensione, di là dalle alternative tradizionali.

Alla fine, mi è stato proposto di appagarmi di un modello matematico di spazio quadri-dimensionale che, tratto fuori dal formalismo astratto in cui vive, sembra dissolversi trasformandosi in immaginazioni sbagliate, o mi è stato offerto un ultimo appiglio nei segni linguistici come se essi fossero i soli responsabili di ciò che io vedo, ascolto, tocco e ravviso nella sua collocazione spaziale e temporale.

Forse, per gli scopi delle ricerche settoriali, questo potrebbe anche bastarmi: anzi, è di troppo, poiché per i miei studi di meccanica è sufficiente che io sappia che il tempo è quella cosa che si misura con l'orologio, e il contributo più importante per le applicazioni che posso dare sta sul costruire un orologio molto preciso.

Ma « io voglio conoscere l'essenza del tempo » (19); e allora sarà bene che abbandoni alle loro ciance i maestri del neo-positivismo e della filosofia analitica, e mi rivolga ai veri maestri del pensiero che hanno indagato il problema, scavando in profondità sotto la superficie delle apparenze volgari raccolte dal linguaggio ordinario. S. Agostino sapeva bene, già ai suoi tempi, che « rare sono le volte in cui parliamo con proprietà: il più delle volte ci esprimiamo impropriamente, anche se si comprende quel che vogliamo dire » (20).

I nomi di quattro filosofi si presentano subito alla mente: S. Agostino, Kant, Bergson e Heidegger sono i personaggi fondamentali che hanno configurato le grandi alternative filosofiche sul problema del tempo. In verità, la prima alternativa, quella designata coi nomi di S. Agostino e di Kant, è più importante, poiché al suo interno può iscriversi, come vedremo tra poco, l'alternativa secondaria rappresentata dalle posizioni di Bergson e di Heidegger. Il comune denominatore che caratterizza il pensiero speculativamente rilevante di tutti e quattro i filosofi citati, sia pure in maniera più o meno marcata, è il non ritrarsi di fronte a ciò che distingue la relazione temporale da ogni altra relazione d'ordine: v'è infatti un equivoco nell'usare le stesse parole « prima » e « dopo » per dire, ad esempio, che « Pisa vien *prima* di Roma », o che « il numero quattro vien *dopo* il numero tre », e per dire, d'altro lato, che « l'oggi vien *prima* del domani » e « il 1978 vien *dopo* il 1976 ». Confrontando Pisa e Roma lungo un certo percorso orientato, ho a che fare con *realtà omogenee:* due città

(19) S. Agostino: *loc. cit.*, XI, 23.

(20) *Ib.*, XI, 20.

disposte nello spazio, sperimentabili in modo simile da chiunque voglia farsene un'idea; analogamente, confrontando il numero quattro e il numero tre, posso omettere qualsiasi considerazione sullo stato « ontologico » delle entità numeriche, non addentrandomi nel dibattito tra platonismo e nominalismo, poiché, di nuovo, debbo soltanto correlare due oggetti di *ugual natura,* il quattro e il tre, contemplabili sinotticamente da un identico punto di vista. Ben diverso è il caso in cui si tratta di relazioni temporali. Non è affatto certo che il passato, il presente e il futuro godano dello stesso stato « ontologico » onde si possa evitare di prendere posizione al riguardo quando sono in gioco soltanto relazioni d'ordine; qui non è lecito presupporre che il confronto verta su realtà di ugual natura od omogenee. Questo basta a dare un senso diverso alle voci « prima » e « dopo » rispetto al loro uso non temporale.

Ma l'analisi della disomogeneità dei termini correlati dal tempo può spingersi oltre: in linea di principio *è impossibile* che un evento futuro sia da me incontrato nel modo di un evento presente finché non *diventi* esso stesso presente, cessando così di essere futuro; un evento passato sarebbe poi assurdo se si rendesse disponibile ad ogni sperimentazione che mi è lecito progettare per il presente e per il futuro, senza cancellare la sua connotazione temporale.

Nel confronto tra eventi passati ed eventi futuri, si potrebbe forse obiettare, sono comunque in gioco dei contenuti mentali; tuttavia, anche in questo caso si palesa subito una forte a-simmetria, ossia una radicale disomogeneità tra i termini di discorso: il passato è legato alla facoltà della memoria, mentre il futuro si riferisce ad un generico atteggiamento di attesa che si fonda, essenzialmente, sulla capacità di semantizzare gli oggetti dell'esperienza. Lo stesso filosofo materialista è costretto ad ammettere che le funzioni cerebrali responsabili delle due attività della mente che si aprono l'una al passato, l'altra al futuro, sono ben distinte sul piano fisico - anatomico ed è quindi arbitrario ritenere a priori che i contenuti dell'attesa e quelli della memoria si riferiscano a parti diverse ma omogenee della stessa realtà temporale, onde sia possibile connetterle tra loro con semplici relazioni d'ordine.

Ciò vuol dire, in conclusione, che quando si parla del tempo non è lecito disinteressarsi della natura profonda, o, se vogliamo, dell'« essenza » della realtà che ci apprestiamo a misurare. Voglio dire che, mentre per molte altre proprietà fisiche e per la stessa estensione spaziale le operazioni di misura possono essere definite *rigorosamente* prescindendo del tutto dalla problematica ontologica e gnoseologica (e proprio da questo le scienze hanno tratto la forza di emanciparsi dalla soggezione filosofica), per il tempo la definizione di una misura *rigorosa* esige una montagna di ipotesi assai impegnative sul piano gnoseologico ed ontologico. Ad esempio, mentre per misurare il volume di un corpo, o l'entità di una carica elettrica, o la gravità di una malattia è sufficiente, in fondo, accettare i magri assio-

mi della « teoria della misura » e stabilire un'unità di riferimento, per misurare il tempo occorre invece presupporre l'irrilevanza della disomogeneità conoscitiva nei confronti del passato, del presente e del futuro, fidarsi dell'immagine spazializzata che riconduce gli istanti temporali a punti di una retta, ed infine ammettere che lo strumento di misura (un orologio perfetto) tragga il fondamento del suo ritmo uniforme ed invariabile da qualche principio meta-temporale (ad esempio, il principio di ragion sufficiente): se qualcuna di queste condizioni è omessa o è posta in dubbio, allora è inevitabile cadere in un pantano di giri viziosi e di paralogismi.

E' in te, o anima mia, ch'io misuro il tempo

Orbene, il filosofo che prima e più d'ogni altro intuì che la misura del tempo era un problema filosofico di grande impegno e di vaste proporzioni fu S. Agostino.

« Insisti, o anima mia, e sta bene attenta (...) dove baleni la verità. Rechiamo un esempio. Una voce corporea comincia a risonare, e risuona, e risuona ancora: ed ecco cessa, ed è silenzio, e quella voce è passata e non è più voce. Prima di risuonare era futura e non poteva essere misurata perché non era ancora; ora non può essere misurata perché non è più. Allora, dunque, poteva essere misurata, quando risuonava, perché allora esisteva ciò che poteva esser misurato. Ma anche allora non stava ferma, ma andava e passava. Forse che per questo era maggiormente suscettibile di misurazione? Nell'atto di passare essa si prolungava in una certa estensione di tempo, per cui poteva essere misurata, dacché il presente non ha estensione. Se, dunque, allora essa poteva esser misurata, supponiamo che un'altra voce abbia cominciato a risonare, e tutt'ora risuoni, sempre allo stesso modo, ininterrottamente. (...) Misuriamola bene e diciamo quant'è lunga. Ma risuona ancora, e non può essere misurata se non dal principio, quando ha cominciato a risuonare, fino alla fine, quando avrà cessato. E invero è un intervallo quello che noi misuriamo, partendo da un principio ed arrivando ad una fine. Per cui la voce che non ha ancora finito di risonare, non la si può misurare, talché si possa dire quant'è lunga o breve, o che è uguale o metà o doppia rispetto a un'altra e via dicendo. D'altra parte, quando avrà finito di risonare, non sarà più. E allora come potrà essere misurata? E nondimeno misuriamo il tempo, e non è quello che ancora non è, né quello che non è più, né quello che non ha punto estensione, né quello che non ha termine. Perciò non è né il futuro, né il passato, né il presente quello che misuriamo, né il tempo nell'atto che passa. Eppure misuriamo il tempo » (21).

(21) S. Agostino: *loc. cit.*, XI, 18.

Come si può osservare, qui S. Agostino è preoccupato soprattutto del tremendo riconoscimento che il passato e il futuro *non sono;* e questo è il punto fondamentale per un'autentica comprensione dell'enigma del tempo. Tuttavia, ai fini di una definizione rigorosa di misura, non è soltanto tale aspetto a crear difficoltà. Anzi, non tutto il ragionamento di S. Agostino può essere accettato: v'è in esso qualche residuo dei sofismi zenoniani, legati alla concezione eleatica del divenire. Chi volesse approfondire la questione potrà riferirsi, ad esempio, al modesto saggio di J. N. Findlay dedicato al « treatment of some puzzles » (22), dove l'autore ardisce impegnarsi in un dialogo spavaldamente sprezzante con S. Agostino, ed alla fine, anche se egli non è in grado di rendersene conto, ha la peggio, come si merita. Ciò non toglie che alcuni rilievi del Findlay siano anche validi se applicati ai singoli passaggi del ragionamento agostiniano, ma non al complesso del discorso e alla tesi fondamentale che deriva, come abbiamo veduto, da molteplici e convergenti motivazioni.

« E' in te, o anima mia, ch'io misuro il tempo. Non levarmi la voce contro in ciò che è vero, non frastornare te stessa con la folla delle tue impressioni. Ripeto: è in te ch'io misuro il tempo. L'impressione che le cose fanno in te nel passare, e in te rimane quando sono passate, è questa ch'io misuro presente, non le cose che sono passate in modo da produrvele. E' questa ch' io misuro, quando misuro il tempo. Perciò o il tempo è codesto ch'io dico, o io non misuro il tempo » (23). Ecco la tesi fondamentale, appunto. Senza dubbio, essa si impone per la sua semplicità e la sua profondità ad un tempo: essa rende giustamente ragione del fatto che il passato non è più e il futuro non è ancora eccetto la traccia da essi impressa nella mia memoria e nella mia attesa; essa tiene conto splendidamente della peculiare « token - reflexiveness » delle proposizioni temporali, ritrovata dopo un millennio e mezzo da Reichenbach; essa, inserita nella concezione metafisica soggiacente alla visione del mondo propria di S. Agostino, risveglia l'uomo a quella salutare inquietudine che lo rende consapevole d'essere diviso e sperso fra i diversi tempi, di cui egli non conosce il modo d'essere, e lo attira misteriosamente verso la meta ultima, dove, mandato e purificato dalla fiamma dell'amore divino, egli riposerà per sempre in Dio (24).

Ma proviamo a staccare l'interpretazione agostiniana dal contesto metafisico classico, in cui l'essere viene prima dell'estensione e della durata e sopravanza i confini del cronotopo; proviamo ad inserirla nel nuovo contesto filosofico in cui, a partire da Cartesio con la sua *res extensa,* lo spazio e il tempo sono ingredienti inevitabili di tutto ciò che veramente esiste fuori delle finzioni concettuali e linguistiche. Allora la concezione

(22) In « The Australasian Journal of Psychology and Philosophy », 19 (1941).

(23) S. Agostino: *loc. cit.,* XI, 27.

(24) S. Agostino: *loc. cit.,* XI, 29.

del tempo, quale è offerta da S. Agostino, spalanca le porte al *nulla*. Utilizziamo, ancora una volta, la rappresentazione spazializzata che riduce gli istanti temporali a punti di una retta: se è vero che il passato non è che memoria, il futuro non è che attesa, e ciò che esiste di là dalla mia mente è soltanto l'ora presente, che pure è « invano, non fa che percuotere e fugge », come dice Carducci, tutta la retta è assorbita nella soggettività, eccetto un punto subito sommerso dal nulla. Io, e soltanto io, ospito il passato; solo io costruisco il futuro; la realtà esterna figura come un istantaneo bagliore, indecifrabile fintantoché, penetrato ormai nei recessi della mia memoria, io possa descriverne i connotati. L'asse dei tempi si trasforma dunque nella lista:

memoria . attesa
(soggettività) (soggettività)

Nel punto, espressivo dell'*hic et nunc*, si concentra l'oggetto, tutto avvolto dal nulla di ciò che non è più o non è ancora. Per chi ama le formule matematiche, potrei suggerire l'immagine delle funzioni impulsive introdotte dal fisico Dirac (25): di funzioni, cioè, che sono nulle dappertutto eccetto che in un solo punto dove acquistano valore infinito. La realtà fisica si comporta in modo simile. E così come le funzioni impulsive sono matematicamente inintelligibili, se non sono inserite sotto il segno di integrale, anche la realtà fisica diventa intelligibile solo se inserita nell'arco della mia soggettività, nutrita di memoria e di attesa.

Lo sbocco nel radicale solipsismo già annunciato nel secondo paragrafo sembra obbligatorio: l'aver connesso l'essere al cronotopo non lascia vie d'uscita. Cartesio poteva eludere questa conclusione, poiché la *rex extensa* privilegiava lo spazio ma ignorava il tempo, e allora era possibile forgiarsi un'immagine globale del reale stabile nella sua estensione sterminata, dove Pascal riconosceva se stesso « engloutit comme un point » (26). Se invece anche il tempo viene messo in conto, la stessa *res extensa* scompare dopo essere emersa un attimo e prende ogni sua configurazione solo all'interno delle relazioni che la mia mente memore riesce ad allacciare tra ciò che non è più.

Dentro, dentro di me, nell'abitazione del mio pensiero, la verità

L'altro versante dell'alternativa filosofica sul tempo che sto cercando di delineare è rappresentato dalla posizione di Kant. Rispetto a quell'immagine ingenua del tempo che sta alla base del modo comune di parlare e che risuona ancora chiara in Newton, l'analisi acuta di Kant è davvero

(25) P. A. M. Dirac: « *The Principles of Quantum Mechanics* », Oxford, 1947.

(26) B. Pascal: *Pensieri*, VI, 348.

un gran passo avanti. Per Newton, come è noto, il tempo è una realtà autonoma, assoluta, senza relazione con nulla di esterno, che scorre uniformemente e si chiama durata; c'è poi il tempo relativo « apparente e volgare, inteso come quella misura sensibile ed esteriore di una parte qualunque della durata, che si ottiene dal movimento: tali sono le misure delle ore, dei giorni, dei mesi ecc., di cui ci si serve ordinariamente in luogo del tempo vero » (27).

Kant spinge il suo discorso ben più in profondità: anzitutto, egli osserva, « il tempo non è concetto empirico, ricavato da un'esperienza; poiché la simultaneità o la successione non cadrebbe neppure nella percezione, se non vi fosse a priori a fondamento la rappresentazione del tempo » (28); d'altra parte, « il tempo è una rappresentazione necessaria, che sta a base di tutte le intuizioni. (...) Il tempo dunque è dato a priori. Soltanto in esso è possibile qualsiasi realtà dei fenomeni » (29). La composizione di queste due premesse apre alla tesi principale: « il tempo non è un concetto discorsivo o, come si dice, universale, ma una forma pura dell' intuizione sensibile » (30), o, più esplicitamente, « il tempo non è qualcosa che sussista per se stesso, o aderisca alle cose, come determinazione oggettiva, e che perciò resti, anche astrazione fatta da tutte le condizioni soggettive dell'intuizione di quelle; perché nel primo caso sarebbe qualcosa che, senza un oggetto reale, sarebbe tuttavia reale. Per quanto riguarda il secondo caso, come determinazione o ordine inerente alle cose stesse, non potrebbe precedere gli oggetti come loro condizione, ed essere conosciuto e intuito a priori per mezzo di proposizioni sintetiche. Ciò che invece ha luogo, se il tempo non è altro che la condizione soggettiva per cui tutte le intuizioni possono accadere in noi. Giacché allora questa forma delle intuizioni interne può essere rappresentata a priori, cioè prima degli oggetti ». Dunque « il tempo non è altro che la forma del senso interno, cioè dell' intuizione di noi stessi e del nostro stato interno. Infatti, il tempo non può essere una determinazione di fenomeni esterni: non appartiene né alla figura, né al luogo, ecc.; determina, al contrario, il rapporto delle rappresentazioni nel nostro stato interno » (31).

Ecco, di nuovo, una soluzione completa, coerente, dell'enigma del tempo: ogni apporto critico capace di mettere in causa la sua attendibilità non può fermarsi ad un esame settoriale delle premesse che la fondano e del rigore seguito da Kant per ottenerla, ma deve guardare ai « costi » che chi l'accetta, deve sobbarcarsi a valle, deve guardare cioè

(27) I. Newton: *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687). In R. Dugas « Histoire de la Mécanique », Neuchâtel 1950, p. 194.

(28) I. Kant: *Critica della ragion pura,* I, parte 1.a, sez. 2.a, § 4, n. 1.

(29) *Ib.*, n. 2.

(30) *Ib.*, n. 4.

(31) *Ib.*, § 6.

all'immagine globale delle relazioni tra il soggetto e i contenuti delle relazioni tra il soggetto e i contenuti della conoscenza che ne deriva.

Se lo spazio e il tempo sono rispettivamente la forma dei sensi esterni e la forma del senso interno, se cioè sono « la condizione soggettiva della sensibilità », non è più lecito dar fede alle apparenze comuni per cui gli oggetti fisici e gli eventi mi sembrano qualcosa di esterno e di autonomo rispetto alla mia soggettività proprio perché collocati nello spazio e nel tempo: infatti, a tutta prima, l'estensione, ad esempio, sembra ben diversa da un colore, da un sapore, cioè da quelle *proprietà secondarie,* discusse da Locke, la cui configurazione, la cui stessa emergenza è inestricabilmente legata alla sensibilità e che pertanto non consentono di pervenire all'individuazione di una realtà oggettiva, bensì valgono soltanto a regolare le modalità del rapporto conoscitivo. La concezione di Kant annulla la distanza tra qualità primarie e secondarie, onde io mi aggiro tra oggetti nei quali non posso distinguere ciò che attiene alla loro natura e ciò che è il riflesso nella mia sfera soggettiva; anzi proprio l'estensione e la durata che per me rappresentano il momento peculiare della distinzione sono ricondotte a condizioni soggettive della sensibilità; ciò vuol dire che io non incontro nulla che vada al di là dei prodotti strutturati dalla mia soggettività. Tutto questo è ben noto: nell'impostazione proposta da Kant tutto ciò che sembra la « realtà » altro non è se non il prolungamento del mio atto conoscitivo.

La coerenza poi impone che l'indagine critica si estenda all'oggetto quale è pensato mediante la conoscenza intellettuale: l'itinerario speculativo così intrapreso è ormai classico, e sarebbe veramente superfluo richiamarne le tappe e gli esiti. La storia della filosofia ha dimostrato chiaramente che l'ombra oscura della « cosa in sé », ammessa da Kant come concetto limite, come mera possibilità atta a circoscrivere le pretese della sensibilità e dell'intelletto, non può essere accostata senza contraddizione. Il passaggio dal criticismo all'idealismo, o, se si preferisce, dal postulato della finitudine dell'intelletto al suo superamento, si è mostrato, anche sul piano storico, immediato e l'*io penso* è divenuto l'unica realtà, non trascendibile, degna di questo nome.

E' strana la simmetria, pur nella diversità, che lega tra loro la concezione agostiniana e la concezione kantiana del tempo: l'una e l'altra conducono contestualmente a formulazioni alternative di stampo solipsistico. La prima vi conduce se staccata dal contesto metafisico in cui S. Agostino l'aveva concepita; la seconda vi conduce se inserita nel più ampio contesto che rende ragione in modo coerente delle premesse da cui Kant si muove. L'una e l'altra, ritrovate oggi alla luce della nostra esperienza storica consapevole dei mutamenti intervenuti nel pensiero filosofico, annientano la realtà esterna assorbendola nell'arco della soggettività.

Mirabile convergenza! L'enigma del tempo porta a far coincidere, in ultima analisi, ipotesi in partenza così lontane: il realismo implicito nel

riconoscimento che solo il presente è, mentre il passato e il futuro non sono, e il soggettivismo implicito nella tesi che il tempo è soltanto la forma del senso interno producono lo stesso risultato. Io sono assediato, da tutti i lati, dalle mie rappresentazioni, dietro le quali non v'è *nulla.* Allo sconcertante approdo del *nulla* che mi attornia pervengono sia chi ha voluto procedere per una pista « orizzontale » senza preoccuparsi delle sovrastanti incertezze gnoseologiche, correlando i fatti emergenti all'esperienza l'uno accanto all'altro, l'uno dopo l'altro, sia chi ha voluto procedere per una pista « verticale », risalendo dal materiale amorfo della sensibilità alle condizioni a priori che lo strutturano e, di qui, alla gnoseologia che v'è sottesa.

E fan prova d'intendere le cose eterne, mentre il loro cuore volteggia su quelle passate e su quelle future ...

Tra i filosofi del nostro secolo, Bergson e Heidegger sembrano aver intuito, con una profondità superiore ad ogni altro, la forza distruttiva ed irrefrenabile posseduta dalla realtà enigmatica del tempo. In certo modo, essi hanno tentato, con uno sforzo speculativo di grande vigore, di afferrare il toro per le corna. Mi si consenta quest'immagine semplificativa: il mio intento è solo quello di calare, nell'orizzonte della ricerca settoriale che sto cercando di spingere innanzi col magro sussidio del mio impegno, le indicazioni specifiche sul tempo che possono essere tratte dal discorso filosofico più vasto proposto da Bergson e da Heidegger.

Abbiamo veduto che, partendo dal nostro mondo comune di eventi rivestiti dai concetti universali che ce li rendono intelligibili, il tempo resta un enigma insondabile: o lo riteniamo qualcosa che riguarda gli eventi e allora, poiché il passato e il futuro *non sono,* gli eventi si dissolvono nella lama sottilissima dell'attimo presente; o lo riteniamo qualcosa che riguarda il mio rapporto conoscitivo e allora gli eventi diventano una propaggine della mia soggettività. Bergson ed Heidegger, pur procedendo da strade del tutto diverse, si fanno artefici di un analogo rovesciamento metodologico. Anziché vedere nel tempo la realtà enigmatica che occorre indagare alla luce di un'ontologia o di un apparato concettuale disponibili a priori, essi vedono nel tempo il punto di vista privilegiato dal quale occorre partire per allargare l'indagine sull'essere e sui concetti. Lasciandosi trasportare dall'onda, montando, per dir così, sul tempo a cavalcioni, l'enigma scompare: le aporìe, che nelle concezioni capovolte prendevano consistenza propriò dalle persistenti immagini di una realtà statica e bloccata nella sua a-temporalità, si svuotano di senso, si ritraggono nella sfera delle pure apparenze su cui opera l'analisi.

E infatti, dice Bergson, « l'analisi opera sull'immobile, mentre l'intuizione si colloca nella mobilità o, ciò che è lo stesso, nella durata. Qui sta

la linea di demarcazione ben netta tra l'intuizione e l'analisi: il reale, il vissuto, il concreto, è riconoscibile per il fatto di essere la variabilità stessa; l'elemento, per il fatto di essere invariabile. Esso è invariabile per definizione, perché è uno schema, una ricostruzione semplificata, spesso un semplice simbolo e, in ogni caso, una veduta presa sulla realtà che scorre. Ma l'errore sta nel credere che con questi schemi si possa ricomporre il reale. Non ci stancheremo mai di ripeterlo: dall'intuizione si può passare all'analisi, ma non dall'analisi all'intuizione » (32).

Assistiamo ad un rovesciamento di ruoli: ciò che figura nella concezione ordinaria della scienza come « incognito », qui diventa il dato inizialmente « noto », e viceversa. La soluzione del problema inverso che così si configura, sembra a Bergson possibile, a differenza del primo. L'intelletto, infatti, è intrinsecamente legato all' immobilità e non è quindi in grado di cogliere l'intima natura delle cose. « I concetti diversi in cui si risolve una variazione (...) sono altrettante visioni fisse dell'instabilità del reale; e pensare un oggetto, nel significato solito della parola « pensare », significa prendere, sulla sua mobilità, una o più di tali vedute immobili. (...) Pretendere, con ciò, di penetrare fino alla natura intima delle cose significa applicare alla mobilità del reale un metodo fatto apposta per fornire punti di vista immobili su di essa; significa dimenticare che, se la metafisica è possibile, non può esser altro che uno sforzo per risalire la china naturale del lavoro del pensiero per collocarsi immediatamente, con una dilatazione dello spirito, nella cosa studiata: insomma, per andare dalla realtà ai concetti, non più dai concetti alla realtà » (33).

La fiducia di Bergson sulla risolubilità del problema inverso non credo sia ben riposta: essa è invero tutta fondata su un'applicazione del « postulato di esenzione », per il quale la conoscenza intellettiva è sì confinata entro il recinto della « conoscenza pratica », ma da tale limitazione sono esentati tutti i concetti e i procedimenti razionativi che compongono lo stesso discorso di Bergson. Ad esempio, quando Bergson afferma: « La durata interiore è la vita continua d'una memoria che prolunga il passato nel presente, sia che il presente racchiuda esplicitamente l'immagine, senza posa crescente, del passato, sia che arresti, piuttosto, con il suo continuo mutare di qualità il carico sempre più pesante che trascina con sé, via via che invecchia » (34), certamente Bergson si rivolge all'intelligenza, utilizza i concetti con cui ha a che fare l'analisi, si serve del linguaggio comune. E allora i casi son due: o il pensare con i concetti ragionando con l'intelligenza porta lontano dalla natura intima delle cose, e in questo caso la stessa durata reale e l'intuizione che la coglie non possono essere individuate neppure al livello di « meta - discorso », al livello cioè della

(32) H. Bergson: *Introduzione alla metafisica*, trad. it., Bari 1957, pp. 70-71.

(33) *Ib.*, pp. 74-75.

(34) *Ib.*, p. 68.

proposta filosofica di Bergson, poiché l'unica filosofia, a questo punto, non può essere che il silenzio; o invece l'intelletto può, con le sue forze, accostarsi indirettamente alla realtà, pur riconoscendola come qualcosa che sporge al di là dell'atto conoscitivo, e in questo caso la rifondazione metafisica bergsoniana si inserisce nell'alveo familiare del pensiero classico, ma diventa incoerente nel momento in cui si vale dell'alternativa tra stasi e mobilità, o tra immutabilità e durata reale. Infatti tale alternativa oppone tra loro termini « contrari » che, come insegna la logica, sono dello stesso genere: la stasi rimanda alla mobilità, e la mobilità alla stasi. Non è dunque ragionevole far della « durata reale » il volto della natura intima delle cose, intuendo la quale l'idealismo e il realismo sarebbero superati ad un tempo. Fintantoché conserva la sua immagine concreta legata al divenire, essa è tutta impastata in negativo dalle categorie dell'intelletto scientifico il quale, per suo conto, potrà legittimamente contestarne il significato, ad esempio alla luce delle corrosive critiche proposte da Smart (35).

Se si vuol restare fedeli alla teoria per cui i concetti lasciano disarmata l'intelligenza di fronte alla realtà vera che essi offuscano, non è lecito indicare intelligibilmente un luogo separato dove essa si manifesti, né connotarla per contrasto con immagini che sono in fondo l'altra faccia delle « rappresentazioni di stati e di cose » già considerate inadeguate e svianti. L'unica possibilità per conseguire una maggior coerenza sta nel rinunciare a descrizioni del tipo « la realtà è mobilità, non esistono cose fatte, ma solo cose si fanno », ecc. (36), che pretendono di penetrare la essenza medesima del reale e invece la rendono omogenea coi connotati dell'apparenza, e nell'accontentarsi di definizioni della realtà che prescindono da ogni qualificazione temporale e riguardino soltanto il suo ruolo di fondamento del materiale intelligibile e sensibile. Ma con ciò si perviene non alla « durata reale », bensì alla « sostanza », e l'edificio metafisico accostato da Bergson muta il suo aspetto al tal segno da diventare irriconoscibile.

... *ed è tuttora insipiente*

In Heidegger, di nuovo, il tempo non emerge come aspetto « secondario » o collaterale, ma si presenta addirittura come il perno di tutto il discorso. La struttura del ragionamento è ben nota: la metafisica, nel corso di tutta la sua storia, ha sempre inteso l'essere come *semplice presenza* e per tal ragione si è rivelata inadeguata non solo a pensare l'essere dell'uomo, ma anche a cogliere l'essere delle cose. Se si vuole approfondire il problema del senso dell'essere, si deve invece ricercare un *essente*

(35) J. J. C. Smart: *loc. cit.*, p. 19.

(36) *Ib.*, p. 81.

che ci sia immediatamente accessibile. Ma il porsi tale problema è pur esso un modo d'essere di un essente, cioè dell'essente che io stesso sono. Ed è qui che l'analisi può iniziare il suo cammino, studiando l'esser-qui, l'*esserci* che esprime la mia esistenza situata nel mondo. Solo nell'*esserci* riuscirò ad individuare la base per concepire il tempo, che è sempre sfuggito al modo di pensare della metafisica. Infatti per questa via son condotto anzitutto a definire l'essere dell'*esserci* come *cura* e, successivamente, il senso della *cura* come temporalità. Cerchiamo di richiamare in minimi termini questo discorso, con riferimento alle dimensioni del tempo: il futuro, il passato e il presente. Il *se-stesso* (*Selbst*), dice Heidegger, è il fondamento sempre presente della cura, e l'autonomia dell'io non significa altro che la *decisione anticipatrice* di essere per la possibilità più autentica e caratteristica che mi si para innanzi ineluttabile, ossia per la morte. Ma ciò non è possibile se non con l'atto con cui l'*esserci* si rapporta a se stesso: ebbene, l'atto di rappresentarsi in generale a delle possibilità è il *futuro*. D'altra parte, la relazione quotidiana tra l'*esserci* e il mondo è possibile solo se l'*esserci* può ritornare su se stesso, e cioè se può tornare ad essere quale fu nel *passato*. Infine, l'essere, risolto in situazione, è possibile solo se l'*essente* si rende *presente*: « adveniente rivenendo su se stessa, la decisione, presentando, si porta nella situazione. L'esser-stato scaturisce dall' avvenire in modo che l' avvenire che è stato (o meglio essente-stato) lascia scaturire il presente da sé. Questo fenomeno unitario dell'avvenire essente-stato e presentante lo chiamiamo *temporalità*. Solo in quanto determinato dalla temporalità, l'*esserci* rende possibile a se stesso quell'autentico poter - essere - un - tutto che risultò proprio della decisione anticipatrice. *La temporalità si rivela come il senso della cura autentica* » (37).

La temporalità fonda la decisione, e quindi l'*esserci* è costituito dalla temporalità. Heidegger si situa qui in posizione simmetrica rispetto a S. Agostino: non la temporalità è fondata sulle dimensioni della coscienza, ma l'*esserci*, e pertanto le cose intramondane che vengono all'essere in quanto si collocano nel progetto aperto dall' *esserci*, trovano il loro senso nella temporalità. Il rapporto tra essere e tempo a questo punto non può essere ulteriormente tematizzato senza invadere il sottofondo del *nulla*, che pure sfugge al linguaggio filosofico ed è solo sfiorato nella tesi che l' *esserci* è il fondamento di una nullità. E in verità l'*esserci* non è a sua volta fondato, né è « fondamento ultimo » al modo di semplice presenza; ma è solo un progetto senza « base » (*Grund*), è un abisso senza fondo, è assenza di fondamento (*Ab-grund*) (38). La sua apertura autentica è verso il nulla, nella situazione affettiva dell'*angoscia*. « *Il nulla è la con-*

(37) M. Heidegger: *Essere e tempo*, trad. it., Milano 1970, parte I, Sez. II, C. IV, § 65, pp. 687-488.

(38) M. Heidegger: *L'essenza del fondamento*, trad. it., Torino 1969, p. 677.

dizione che fa possibile la rivelazione dell'ente come tale per l'essere esistenziale dell'uomo. Il nulla non dà soltanto il concetto opposto a quello di ente, ma appartiene originariamente all'essenza dell'essere stesso » (39).

La simmetria con la concezione naturale del tempo che tien conto dell'indagine agostiniana, la simmetria, voglio dire, sui due versanti opposti del nulla, si profila chiaramente nell'ultimo Heidegger, quando la riflessione sul linguaggio lo conduce alla tesi per cui « è il linguaggio che procura l'essere alle cose »: formula così lontana per origine ed elaborazione dalla filosofia analitica e pure così straordinariamente ricca di assonanza con le conclusioni implicite nel primato del « this token » proposto da tale filosofia.

Nel pensiero « classico » la temporalità, intesa come *distensio animae,* si riduce in potere del soggetto nelle dimensioni della coscienza, mentre la realtà, fondata dal principio di causalità sui contenuti dell'esperienza, deborda oltre il rapporto conoscitivo e si pone come qualcosa che veramente è. Nel pensiero di Heidegger questa visione vien rovesciata; e la inversione dei termini produce una nuova via al nulla. Proprio il principio di ragion sufficiente, riducendo tutto l'ente entro la catena della fondazione, lo mette in potere del soggetto, il quale, a sua volta, non può più trovare « una patria », un vero « fondo » (*Boden*) su cui poggiare (40). Il linguaggio che pretende di spiegare tutto, che si propone l'esplicitazione totale, si svuota, poiché « non gli resta più nulla da dire »: « Il pensiero metafisico, riducendo tutto nello schema della fondazione razionale, non lascia sussistere più alcuna alterità; è questo il senso della scomparsa del *Boden,* del suolo. Il sistema della fondazione è tutto sorretto dal soggetto che riconosce la validità dei fondamenti. Nella metafisica tutta spiegata, come si vede, prima che in Nietzsche, in Hegel, il soggetto non incontra più altri che se stesso. In contrapposizione a questo esito nichilistico, il pensiero come "ermeneutica collocante" intende proprio, anzitutto, *lasciar essere altro l'altro* » (41). Per ottenere questo, il linguaggio deve allora conservare una sua inesauribile riserva accessibile soltanto al silenzio e all'ascolto del silenzio: esso campeggia solitario, non contrapposto alla materialità e alla concretezza delle cose, e il suo ascolto mi illumina proprio là dove la parola vien meno: « *Un "è" appare là dove la parola vien meno.* Venir meno qui significa: la parola possibile a pronunciarsi ritorna nel silenzio, là donde essa trae origine e possibilità, ritorna nel suono della quiete che, in quanto dire originario, infonde movimento alle regioni del quadrato del mondo, instaurando tra loro la prossimità. Questo venir meno della parola è l'autentico passo a ritroso sul cammino del pensiero » (42).

---

(39) M. Heidegger: *Che cos'è la metafisica?,* trad. it., Firenze 1953, p. 24.
(40) H. Heidegger: *Der Satz vom Grund,* Pfullingen 1957, p. 47.
(41) G. Vattimo: *Introduzione a Heidegger,* Bari 1971, p. 133.
(42) M. Heidegger: *In cammino verso il linguaggio,* trad. it., Milano 1973, p. 170.

La simmetria con la concezione ordinaria del tempo è completa: là l'essere emergeva per un attimo, quando il tempo si annienta nel presente; qui l'essere appare nel momento in cui la parola si chiude nel silenzio, ed è di nuovo qualcosa di imperscrutabile, nello sfondo immenso del nulla, un'ombra fuggente che si dilegua tra fantasmi.

Lasciami, o Signore, lasciami, o mia speranza, cercare più a fondo

Che dire infine? Ci deve essere pure il modo di tradurre in un discorso filosofico coerente quelle certezze così evidenti, così naturali, così invadenti, che son riposte nell'animo d'ognuno di noi, quando ci occupiamo della realtà quotidiana, senza pensare alla filosofia. Io sono certo, in fondo, di muovermi tra oggetti fisici che esistono davvero, e sono stabili, saldi nel loro durare « attraverso il tempo »; io credo, sotto sotto, che il pensiero non crea ma corrisponde più o meno bene alla realtà, la quale vive per conto suo, di là dai concetti che la descrivono; io penso, infine, che le espressioni linguistiche non fondano un bel niente, ma sono veritiere solo se mi consentono di comunicare il mio pensiero agli altri uomini e servono a richiamare alla mente esperienze, immagini, progetti che sarebbero accessibili anche a un popolo di « muti ». Come è banale tutto questo! Lo so bene; eppure con queste banalità si dovrà bene fare i conti. E se l'alternativa filosofica è il nulla, mi attaccherò con tutte le forze alle cose ovvie della mia quotidianità: in esse almeno riposa un riflesso della luce dell'essere.

Ciò che rende difficile il fermarsi alla concezione volgare è il fatto che il tempo esercita la sua forza disgregatrice anche dentro alle semplificazioni della mentalità scientifica. Il « postulato di esenzione » che generalmente è il grande guaritore delle malattie filosofiche (43) qui si mostra impotente: il nulla del non più e del non ancora si insinua inesorabile.

Come difenderci allora? In verità una soluzione c'è: ed è anche molto semplice a dirsi, poiché ricalca un sentiero speculativo vecchio di secoli, penetrato fin nelle più riposte file del nostro linguaggio ordinario. Basta dire che l'essere vien prima delle connotazioni (spaziali e) temporali; nella lista di tutti i concetti che delineano la realtà esistente il tempo non deve figurare. Il verbo «esistere» è essenzialmente a-temporale. Se questo viene ammesso, tutto torna al suo posto. Ciò che esiste non è più schiacciato nell'attimo presente, il nulla non lo attornia più da ogni lato. Esso si situa di là dal flusso temporale, saldo «per sempre» nella sua a-temporalità.

Ecco, qui subito un filosofo del linguaggio direbbe che sono caduto in errore poiché ciò che è « atemporale » non è per questo « eterno »,

(43) E. Benvenuto: *La rinascita della teologia speculativa,* cit.

così come ciò che è « a-spaziale » non è per questo « illimitato ». La cosa sembra a tutta prima evidente; in effetti però non è così semplice. Se io domando in qual luogo dello spazio si trovano gli avverbi pongo senz'altro una domanda assurda; ma se domando quando vale la proposizione « domani è martedì » la risposta è tutt'altro che impossibile: in tutti gli intervalli di tempo nei quali il calendario segna « lunedì »; e se domando quando è valida la proposizione a-temporale « la forza è proporzionale all'accelerazione » la risposta è: « sempre ». A-temporalità ed eternità sono concetti distinti, è vero, ma profondamente connessi quando è in gioco la verità: e allora se si tratta della verità della proposizione « X esiste », come si compone il loro rapporto? Ossia, in che modo il verbo a-temporale « esistere », attinente a connotati tra i quali il tempo non figura, può dar luogo a proposizioni la cui verità si colloca nel tempo?

Per affrontare questo problema occorre ritornare, daccapo, a quel che ho detto all'inizio del presente studio. Ivi avevo riportato e provvisoriamente accolto l'impostazione corrente per la quale il momento iniziale del mio incontro con la realtà è l'*hic et nunc* esperenziale; secondo questa impostazione è di qui che occorre partire per accedere gradualmente, coi diversi gradi dell'astrazione, ai concetti generali (siano essi segno di una realtà profonda permanente, siano essi semplici nomi utili per il linguaggio).

Orbene, abbiamo veduto nelle pagine precedenti che se l'*hic et nunc* è colto come il primo (ed unico) contatto diretto con la realtà, in una prospettiva gnoseologica materialistico-realistica, allora il reale non è che nell'attimo fuggente e l'immagine del mondo che ci facciamo è il risultato della memoria e dell'attesa: la «cosa in sé», afferrabile ma tutta racchiusa nell'attimo fuggente è avvolta dal nulla del passato e del futuro ai quali il realismo-materialistico nega consistenza ontologica. Se invece l'*hic et nunc* è colto come il momento conoscitivo elementare non trascendibile in un salto nella realtà, la quale è pur sempre riducibile a « rappresentazione », nello spirito del discorso critico che mena, in ultima analisi, all'idealismo, allora il soggetto non è che l'emergenza di tale *hic et nunc* il quale, per suo conto, si riduce al nulla, ovvero alla contraddizione (44). L'una ipotesi e l'altra conducono al medesimo sbocco.

Ebbene, per uscir fuori dalla prigionia di questa mirabile convergenza di risultati, non v'è che un modo: risalire alla fonte, all'ipotesi iniziale che l'*hic et nunc* rappresenti il momento dell'incontro con il reale. Ora, che cos'è l'*hic et nunc*? Che cosa sono i dati immediati dell'esperienza che mi sono offerti nell'attimo presente? La descrizione più comune che se ne dà utilizza gli aggettivi « volubile », « effimero », « sfuggente », « relativo » ecc. Se si indaga un po' più a fondo, però, ci si rende conto che questi stessi aggettivi presuppongono la possibilità di ritornare alle stesse

(44) Cf. G. G. F. Hegel: *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it., Bari 1951, Parte II, Sez. 1.a, § 258, p. 217.

o ad analoghe esperienze, e di poter istituire un confronto che riveli la permanenza di qualcosa, per poter dire che qualcosa è mutato. Presunzioni sul futuro e sul passato, su quel me stesso che è in grado di ricordare e di distinguere. Solo se ammetto tutto questo l'*hic et nunc* ha l'aspetto dell'attimo presente.

Ma allora come può essere iniziale e immediato un materiale d'esperienza che acquista la sua configurazione solo se si sono messe al lavoro tante componenti del mio processo conoscitivo? Il fuggitivo *hic et nunc* è in verità da me avvertito come tale a coronamento di un complesso e mai indagato a pieno lavorio di tutto il mio essere.

Partendo da queste considerazioni, mi sembra legittimo proporre una ipotesi di lavoro che, come vedremo, è in grado di farci accostare al problema del tempo in modo nuovo, evitando ogni sbocco nichilista o solipsistico, in una prospettiva metafisica confortante e in certo senso stimolante, anche per taluni suoi risvolti teologici. La sottopongo, così com'è, al giudizio del lettore, per poterne discutere insieme, senza partiti presi, con grande disponibilità.

L'ipotesi è che l'itinerario conoscitivo riconosca nell'*hic et nunc* l'estremo sbocco, l'ultima fase, fortemente strutturata, della relazione del soggetto con la realtà esperienziale. Qual è dunque il dato iniziale? Non ne so nulla: certamente però esso non è l'effimero e il relativo dell'attimo presente, esso si situa a-temporalmente nella sua sfera primordiale. Ogni traccia nel discorso esplicito che posso svolgere ora può essere rintracciata per via *analogica*: e in tal modo mi dovrò servire delle parole che più si avvicinano all'idea della semplicità: ad esempio l'espressione « per sempre » varrà meglio dell'avverbio « ora », poiché, come si è detto sopra, l'a-temporalità richiama più direttamente l'eternità che non una qualunque datazione nel tempo.

Con un siffatto « dato iniziale » dell'esperienza in mano, il problema di pervenire alla conoscenza concettuale che traspare nel discorso ordinario si presenta in termini rovesciati: non si tratta più di capire come si possano depurare i dati offerti dall'*hic et nunc* di tutti i loro connotati per ottenere i concetti universali che « passan sopra » le differenze inessenziali; non si può pertanto far più riferimento all'astrazione che governava questo processo di pensiero. Ora quel che occorre capire è come si possa sviluppare la diversificazione, come il reale si possa rivestire di aspetti multiformi, fino a frastagliarsi nello spazio e nel tempo.

Affinché veda come un'eternità né futura né passata, detti il passato e il futuro

Viene in aiuto, a tale scopo, il concetto di ripetizione: non è facile esporre nel breve spazio che mi è ancora disponibile il significato e il ruolo che la ripetizione gioca nella progressiva connotazione degli oggetti

di discorso. Rimanderò alla analisi più estesa che ho svolto in proposito altrove (45). Qui dirò solo che se si tien conto dei mutui rapporti che legano un qualunque oggetto al contesto in cui è inserito, la ripetizione dello stesso oggetto è in certo senso impossibile. Eraclito diceva: « non è possibile discendere due volte nello stesso fiume, né due volte toccare una sostanza mortale nello stesso stato » (framm. 91). La ragione di una simile tesi sta, com'è noto, nel divenire; ma il divenire può riferirsi sia all'elemento connotato (il fiume, la sostanza mortale), sia all'elemento connotante (il soggetto conoscente, il contesto di discorso ecc.); può dunque esaurirsi in un'emergenza « teorica », descrivibile cioè in una teoria, o in un discorso oggetto, oppure può manifestarsi come un'emergenza « meta-teorica », tale cioè che non è significativa la sua descrizione oggettiva, ma è rilevante solo il suo nesso col meta-discorso, ovvero col discorso implicito. In questo secondo caso non è propriamente il divenire la ragione dell'impossibilità della ripetizione, bensì un'istanza di *coerenza* spinta a tal punto da non consentire di *metter tra parentesi* le variazioni del contesto che distinguono l'oggetto *inizialmente* individuato, dallo stesso oggetto colto *nuovamente* dall'attenzione nella sua identità.

La ripetizione, ossia l'atto con cui si palesa il riconoscimento dell' identità, è dunque il risultato di una pur tenue incoerenza, per la quale io lascio che l'oggetto del mio pensiero sia connotato da tutti gli altri oggetti con cui esso entra in relazione, ma « esento » da questo ruolo connotativo il contesto implicito nel mio stesso atto di pensiero, ovvero il discorso nell'ambito del quale tale oggetto è protagonista. Se io fossi assolutamente coerente, allora nulla tornerebbe su se stesso, ma apparirebbe ai miei occhi come un'emergenza unica, irripetibile, nonostante le possibili somiglianze, diversa da ogni altra, in modo analogo a come ogni persona ha una individualità propria, singolare, non assimilabile a quella di altre persone, nel corso della storia, pur tornando uguali le condizioni esteriori, e ripetendosi i cicli di civiltà e gli avvenimenti uniformi della quotidianità.

D'altra parte, la ripetizione fornisce al termine ripetuto il primo impulso a coagularsi in qualcosa dotato d'essenza propria, arricchito d'un significato autonomo. Infatti, se la ripetizione di fatto si esplica, vuol dire che l'oggetto inizialmente individuato porta con sé il contesto che lo connotava, senza più mutarlo: ossia nella ripetizione, l'oggetto viene in qualche modo sottratto alla completa manipolazione da parte del *discorso;* una sua porzione vien tolta al gioco dei rapporti impliciti e rimane fissata per sempre. Con ciò, l'oggetto acquista un *suo* senso, una sua elementare configurazione. Moltiplicandosi le ripetizioni, e cioè approfondendosi vieppiù il riconoscimento dell'identità, questa elementare configurazione si arricchisce di ulteriori aspetti, si articola in classi e sotto-classi, si dispone nella

(45) E. Benvenuto: *Materialismo e pensiero scientifico,* Milano 1974, p. 265.

molteplicità e nella diversità. Il mondo si colora di multiformi concetti, atti ad esprimere, al limite, anche ciò che è relativo, effimero, sfuggente, come l'*hic et nunc.*

La ripetizione, dunque, esercita il ruolo inverso dell'astrazione e consente di passare dal dato iniziale della conoscenza, fisso nella sua a-temporalità, all'universo di discorso in cui può prender consistenza la descrizione degli oggetti comuni dell'esperienza sensibile. Questa impostazione, lo accenno appena, può trovar conforto nelle linee di ricerca avanzate in modo convergente da numerose branche del pensiero scientifico contemporaneo: dallo sviluppo delle formulazioni assiomatiche in logica, in matematica e, parzialmente, in fisica, ad alcune tesi della *Gestalt-Psychologie,* ad alcune premesse dello strutturalismo, ad alcuni risultati delle scuole operative di indirizzo cibernetico.

Fino a che, purificato dalla fiamma del tuo amore, non metterò capo a te

Ora siamo in grado di indagare le conseguenze dell'itinerario « alternativo » sopra prospettato. L'emergere dell'*hic et nunc* coi suoi soliti connotati è l'ultimo passo del processo ripetitivo ed è quindi coinvolto in modo preminente dall'*incoerenza* implicita nell'atto stesso della ripetizione.

Se il soggetto accetta integralmente tale incoerenza, esentando il suo discorso dai rapporti impliciti che lo connettono con i suoi oggetti e collocandosi su un trono separato dall'universo delle realtà con cui egli viene a contatto, allora la ripetizione è sviluppabile sino in fondo, e di conseguenza l'*hic et nunc* gli appare configurabile *in generale,* come mutevole, relativo ecc., rappresentandogli il momento peculiare del suo incontro con la realtà sperimentale. Simultaneamente, la dimensione temporale che a questo punto viene ad interferire intimamente con i contenuti della conoscenza, gli annienta gli oggetti fisici nella stessa mutevolezza e relatività dell'*hic et nunc.*

All'estremo opposto, se il soggetto resta fedele in modo assoluto alla coerenza, rifiutando qualsiasi esentamento, la ripetizione gli si rivela impossibile, e allora il dato iniziale, a-temporale, non decade in alcuna configurazione temporalizzata: l'*hic et nunc* gli si riduce a *nulla,* così come quando, avendo raffinato infinitamente l'orologio o il regolo l'istante temporale e il punto spaziale scompaiono e diventano essi un' astrazione. Nello stesso tempo, però, il soggetto assolutamente coerente si apre del tutto alla realtà, nel senso che rinuncia a possedere un punto di vista « esentato », un trono separato, dal quale il vero gli può apparire solo *per speculum et in aenigmate,* ma si lascia totalmente avvolgere dalla realtà che egli ha incontrato.

E' opportuno osservare che questo soggetto ha tutt'altro che i connotati del soggetto trascendentale o dell'Io fichtiano: infatti quei connotati son forniti appunto nell'ambito dell'altro itinerario, come estremo frutto di

astrazione e sono pertanto legati all'incoerenza. Volendo dire qualcosa nel nostro linguaggio del soggetto infinitamente coerente, si può parlare solo *analogicamente* optando per quegli attributi che più s'allontanano dalle dimensioni dell'astratto, del generico: la sua traccia meno deviante è rappresentata quindi dalla irrepetibile novità e singolarità della persona. Come descriverlo in modo più intenso? Egli è tutto preso nel reale meta-temporale in cui vive fuori dallo sparpagliamento nello spazio e nel tempo; e la sua atemporalità, liberata dalle prigionie dell'astratto converge alla «vita eterna»: solo l'*eternità* può rappresentare, analogicamente, all'interno del linguaggio ordinario, accanto agli eventi che si lasciano sommergere dal nulla, la traccia di una realtà a-temporale. E in questo suo permanere eterno, il soggetto restituito alla coerenza perfetta, manifesta la sua peculiarità irrepetibile; per denotarlo nel mio discorso quotidiano non potrò dunque valermi d'alcuna categoria universale; l'universale, come nota S. Tommaso, « natum est multis inesse et de multis praedicari (...), pluribus inesse, unum in multis, commune multis » (46). L'eternità, allora, intesa come un permanere identico attraverso tempi diversi, come un ritrovarsi in momenti temporali successivi della stessa realtà, come un ripetersi in epoche mutate degli stessi connotati descrittivi, diventa una traccia inadeguata. Può venire meglio in aiuto l'immagine dell'*escatologia;* la « fine dei tempi », fornisce l' intuizione di un punto di vista conclusivo, dal quale ogni possibilità di iterazione semantica implicita nell'ordine temporale appare ormai compiuta e tradotta nelle dimensioni profonde della realtà oggettiva che nessuna descrizione discorsiva può interamente esaurire. La «fine dei tempi» è la traccia nel linguaggio comune dell'assoluta irrepetibilità: il soggetto infinitamente coerente si colloca dunque in questa ragione-limite della temporalità, dove il tempo, spogliato della dimensione del futuro, vien sconvolto e quasi trasfigurato nel suo superamento, che pure trascende le mie attuali capacità espressive.

Nell'escatologia il soggetto assolutamente coerente ritrova se stesso nella ricchezza della sua novità, della sua singolarità. Il suo analogo, per il discorso ordinario, è dato dalla realtà corporea degli oggetti fisici e di questo mio corpo, la cui ricchezza di aspetti e di visuali non si lascia adeguare da alcuna descrizione in termini di concetti. Non è forse il volto delle persone che io incontro tutti i giorni della mia vita, la luce dei loro occhi, il suono della loro voce, il muoversi del loro corpo, a rendermi manifesta, in carne ed ossa, l'individualità non sostituibile, non commutabile del loro essere? Il soggetto che dispiega se stesso nell'a-temporalità dell'escatologia coglie la pienezza della sua personalità senza dover ripiegare su quelle figurazioni dell'a-temporale che si richiamano nel mio linguaggio, all'astratto o all'universale. Al contrario, questo mio corpo, che, nel corso della mia vita, è un *segno* preminente della mia singolarità,

(46) S. Tommaso: *Commento alla « Metafisica » di Aristotele*, VII, 13, n. 1570-74.

diventa, finalmente, il *segno* nel quale si realizza, alla fine dei tempi, la pienezza ontologica del mio corpo mortale, aprendomi alla realtà irrepetibile della mia persona (47). Non intendo spingere troppo in là questo discorso; ma non è forse in esso adombrato, entro la chiave analogica che dà senso al mio parlare quotidiano, il mistero della resurrezione della carne?

Dunque anche il futuro e il passato esistono

D'altra parte, questa meta ultima di perfetta coerenza mi è ancora lontana: nonostante ogni tentativo, io mi sento invincibilmente portato a distrarmi, ad appagarmi di certezze parziali che pure io so non essere fondate, a dar corpo alle mie rappresentazioni, a collocare me stesso come un osservatore neutrale e quindi estraneo al giro degli eventi in cui pure io so d'essere coinvolto del tutto; e, quasi come volessi garantirmi uno sfogo igienico dove liberarmi dall'incoerenza da me accolta non ben disposto a non lesinare confessioni di umiltà, di agnostica prudenza, o addirittura a radicale scetticismo.

Storicamente, dunque, io mi trovo in una situazione intermedia tra la totale incoerenza della concezione volgare, prefilosofica, e la totale coerenza che eccede la mia forza di concentrazione ed intravedo soltanto come coronamento di un itinerario mistico, nell'estasi. Oggi, appunto, io non posso fare a meno di accogliere, parzialmente l'incoerenza implicita nella ripetizione, la debbo cioè accettare nel suo ruolo semantico per cui essa riveste di concetti il reale; tuttavia, posso e debbo assumerla consapevolmente. Allora l'*hic et nunc* emerge, alla fine, in verità: tuttavia esso non costituisce più per me l'incontro immediato con la « realtà esterna »; esso diventa invece il coronamento del processo conoscitivo, nel quale la coscienza si risolve in *autocoscienza.* L'*hic et nunc* designa dunque il momento in cui io *mi incontro con me stesso.*

L'*attimo presente,* lungi dal farmi balenare fuggevolmente gli oggetti fisici offerti dall'esperienza sensibile, mi rende presente a me stesso: in esso si raccoglie la mia soggettività. Si rovescia pertanto l'immagine agostiniana che riconduce il tempo a dimensioni della mente. La lista:

memoria . attesa

dove la memoria e l'attesa sono essenzialmente soggettive, mentre l'oggetto percuote e fugge in un solo punto, muta completamente il suo significato. Infatti il punto diventa il segno del soggetto, e la memoria, l'attesa costi-

(47) Cfr. E. Benvenuto: *La salvezza come problema semantico,* in « La salvezza cristiana », A.T.I., Assisi 1975.

tuiscono il segno della realtà. Che l'attimo presente sia connesso in qualche modo con l'autocoscienza traspare anche da alcune considerazioni svolte nell'ambito della filosofia scientifica, ad esempio da A. Grünbaum, il quale tenta di caratterizzare il « flusso del tempo » come crescita dell'autocoscienza rispetto ai contenuti dell'esperienza: se noi siamo consci degli eventi, egli dice, siamo consci che tale atto di consapevolezza è esso stesso un evento successivo all'insieme di eventi dei quali eravamo consci precedentemente (48).

Che poi il soggetto si mostri a se stesso nel balenio di un istante non è affatto irragionevole. Ricordiamo in proposito le indagini introspettive caratteristiche dell'idealismo gentiliano. L'atto con cui io mi rivolgo col pensiero a me stesso non può sostare sul suo termine, poiché il contenuto del pensiero devia subito. « La coscienza, in quanto oggetto di coscienza, non è più coscienza; in quanto oggetto appercepito, l'appercezione originaria non è più appercezione: non è propriamente più soggetto, ma oggetto: non è più Io ma non-io » (49).

Il fluire del tempo, raccolto nella inafferrabilità dell'*hic et nunc*, è dunque legato a questa prospezione interiore per la quale l'io pensante coglie se stesso nell'attimo presente come pensato e quindi si distingue da esso, assegnando quell'*hic et nunc* dove balenava se stesso, all'ordine di una realtà distinta dalla coscienza. Di qui potrebbe partire una via per fondare razionalmente la realtà del « mondo esterno », una via alternativa a quella che utilizza il principio di causalità criticato da Hume e da Kant: di qui, cioè, si potrebbe procedere riconoscendo che l'*hic et nunc* esperienziale nel quale si identifica « per un istante » l'io pensante, è subito colto come « pensato » ed è quindi distinto dall'attività di pensiero in quanto tale.

Se nel presente io mi incontro con me stesso sotto il velame di un simulacro subito rinnegato, nel passato io accumulo gradualmente l'insieme dei connotati che sono per me il segno della realtà oggettiva: essa nell'attimo dell'*hic et nunc* si mescola con il segno della mia stessa attività cosciente, ma gradualmente prende un suo aspetto autonomo. I momenti esperienziali si stratificano, arricchiscono il segno di tonalità esplicite e sotterranee; la realtà prende il suo spessore; la sua intelligibilità si articola nei contenuti differenziati che la memoria collega in relazioni stabili, riferendole a qualcosa che esiste da sé. In questa visione il passato, quindi, non si annienta, ma al contrario è la mappa su cui si costruisce passo passo l'essere intelligibile, ne fornisce l'orizzonte, ne disegna la possibilità: apre, in altre parole, alla soggiacente realtà che sta a

(48) A. Grünbaum: *Carnap's Views on the Foundations of Geometry*, in « The Philosophy of Rudolf Carnap, ed. P. A. Schilpp, La Salle, Ill., 1964.

(49) G. Gentile: *Teoria generale dello Spirito come atto puro*, Bari 1924, pp. 6, 7.

fondamento del segno sensibile, sostiene l'emergere all'intelletto della sostanza (50).

La concezione volgare che vede nel passato un niente conservato tutt'al più dalla memoria, onde la storia scompare dall'essere per tornare al nulla dal quale è nata, cade nello stesso errore in cui è caduto l'idealismo di Berkeley con il suo « esse est percipi »: un errore sottile legato, ancora, all'incoerenza di non tener conto della differenza tra *discorso* e *meta-discorso,* come ho cercato di chiarire in altra sede (51). Ma non posso, per ragioni di spazio, riprendere qui la critica epistemologica alla posizione berkeleiana. Desidero solo rilevare che nella cultura contemporanea, ed anche nella comune sensibilità di chiunque guardi al mondo dell'esperienza senza mediazioni filosofiche, il principio dell'« esse est percipi » non è più accettato integralmente. Nessuno, in fondo, è disposto ad ammettere che quel parco d'alberi o quello scaffale di libri esistano solo nel momento in cui siano esperiti. La permanenza *nello spazio* della realtà fisica è generalmente ammessa come qualcosa che è indipendente dal mio attuale contatto sperimentale. Invece, in relazione *al tempo,* il principio berkeleyano sopravvive nella mentalità ingenua: ossia chiunque è portato a ritenere che Giulio Cesare non sia più, e l'unica sua traccia sia oggi soltanto nella memoria degli storici. Chiunque è portato a ritenere che la realtà esista solo nel presente, cioè nel « *percipi* » dell'« *hic et nunc* ». Eppure, questo privilegiamento dello spazio rispetto al tempo è ingiustificato: e lo è tanto più se si tien conto degli sforzi reiterati della filosofia scientifica contemporanea per assimilare spazio e tempo nell'unico concetto di cronotopo, o per stabilire una completa simmetria tra proposizioni riguardanti il tempo e proposizioni riguardanti lo spazio, ad esempio sulla linea delle proposte di R. Taylor (52).

Tutto torna a posto se l'*hic et nunc* è colto nella sua peculiare soggettività come il bagliore istantaneo del soggetto. Anzi, in questa luce, la irraggiungibilità di un puro *hic et nunc* (si ricordi l'analisi agostiniana del capitolo 15°, L. XI delle *Confessioni*), la sua ineliminabile compromissione in categorie universali, per cui può esser descritto *in generale* come cangiante, relativo ecc., sta a designare mirabilmente l'apertura del soggetto alla realtà: il passaggio della soggettività dell'*hic et nunc* all'oggettività della conoscenza si realizza appunto nella critica dell'attimo presente, il quale è riconosciuto esser *sempre inquinato* dall'universale che lo rende intelligibile. Questo inquinamento coincide con la sua distinzione dalla coscienza, ed è quindi propriamente l'emergere della realtà oggettiva.

---

(50) Cfr. G. Baget-Bozzo, E. Benvenuto, loc. cit.

(51) E. Benvenuto: *Materialismo e pensiero scientifico,* cit., pp. 27-28.

(52) R. Taylor: *Spatial and temporal analogies and the concept of identity,* Journal of Philosophy, 12, 1955.

Teso verso ciò che mi sta davanti, ... udrò il cantico della lode e contemplerò le tue delizie ...

La conclusione finalmente è che l'immagine del reale fluente nel tempo ed invaso dal nulla di ciò che passa, è falsa. Il reale che è stato, è, a-temporalmente, e *quindi* per sempre; ne muta il segno che si arricchisce senza sosta nel presente. E chi opera questa immersione sempre più profonda nelle dimensioni del reale è il processo conoscitivo, ovvero il processo *autoconoscitivo* del soggetto che nell'*hic et nunc* cerca se stesso e non si trova, distinguendosi dall'oggetto che egli ravvisa altro da sé.

Può venire in aiuto la similitudine del viaggiatore affacciato al finestrino del treno in corsa: egli vede la realtà fluire, correr via, mentre è lui — o meglio il suo contatto visivo con gli oggetti di esperienza — che sempre si rinnova e si ridefinisce per esser fedele a se stesso, per riproporre e rinnovare la permanenza della propria identità.

Sinora abbiamo interpretato il passato e il presente sì da disporre la nostra mente alla conoscenza dell'essere che il tempo non intacca e non dissolve. Resta da considerare l'altra dimensione della temporalità: il futuro. Quel che si è detto è già sufficiente a caratterizzare anche il nesso profondo che lega la nostra attesa alla realtà. Se è vero che il passato raccoglie il fondamento del segno attualmente esperito nell'*hic et nunc,* possiamo trarre da ciò un'indicazione sul futuro la cui attuazione si esplica quando il presente è ormai passato. Il presente è dunque il fondamento del segno che emergerà sul futuro; inversamente, il futuro è una promessa di significato, è un progetto di senso per il presente.

La cosa può esser colta anche da un'analisi diretta: se guardo al passato, io riesco a scoprire le ragioni del presente, riesco a indagarne le cause, a penetrarne la natura profonda; la sostanza si fa luce proprio correlando i dati e i contenuti della memoria. Se guardo invece al futuro, io riesco a dare una risposta alle domande: a che scopo? in qual senso? qual è il significato di questa attuale esperienza? Il futuro descrive pertanto l'orizzonte del significato: il mio mondo costituito di fatti bruti si riveste di un senso. La categoria semantica si propaga su tutto il reale, donando vita nuova alle cose, stratificandole nei ruoli commutabili di significanti e di significati, facendo del reale un *discorso.* Un *discorso* che nella misura in cui snoda mi avvicina sempre più all'intima essenza delle cose: ciò che nel futuro mi appare nella luce del significato, lo riscopro, quando il futuro sia già occorso e mutato in passato, nel ruolo di fondamento del presente, di realtà soggiacente, di sostanza.

La lista agostiniana:

memoria . attesa

prende, finalmente, il suo volto più autentico, sfuggendo al soggettivismo,

e conferendo alla temporalità la sua ricchezza di apertura alla realtà. Essa si trasforma nella concatenazione:

sostanza . significato.

Ciò che veramente è si dispiega nelle dimensioni del passato e del futuro, in un continuo commercio per cui il significato si trasforma in fondamento, mentre nel punto, espressivo, ancora dell'*hic et nunc* si situa l'emergenza del mio atto conoscitivo.

Alla « fine dei tempi », la riserva di senso oggi afferente al futuro si sarà tutta condensata nella pienezza di una conoscenza a faccia a faccia con la realtà profonda. Per noi che viviamo nel tempo, questa prospettiva non può esser afferrata; tuttavia un presagio misterioso ci è offerto dalla fede nel momento peculiare del nostro rapporto con l'escatologia che si realizza misticamente nel sacrificio eucaristico. L'eucarestia può forse essere intravveduta come una conferma escatologica di quel che siamo venuti dicendo sulle dimensioni del tempo: la *transignificazione* del pane e del vino nel corpo e nel sangue del Signore è, escatologicamente, una trasformazione sostanziale delle specie sensibili, è *transustanziazione.*

Basta così. Non mi sento in grado di soffermarmi su un mistero così profondo, così sconvolgente. Il mio studio aveva pretese molto più modeste; ad esse mi atterrò. Spero soltanto di aver mostrato che il tempo è veramente una realtà enigmatica: metterlo in conto, nella nostra quotidianità, ci risveglia a una salutare inquietudine speculativa, ci dà la forza per non appagarci delle cose comuni in cui, quasi sempre, affoghiamo. Poiché, quando il tempo vi si insinua, allora « anche le più chiare ed usuali diventano oscurissime, e il sottoporle a indagine fa l'impressione di cosa strana » (53).

EDOARDO BENVENUTO

(53) S. Agostino: *loc. cit.*, XI, 22.

IL SENSO DELLA VITA DI FRONTE ALLA MORTE

« Per compiere delle grandi cose, bisogna vivere come se non si dovesse mai morire ». E' « una bella massima del moralista francese Vauvenargues » che Pietro Nenni trascrive nel proprio diario (1). Forse è proprio in questa frase la chiave per comprendere l'estremo impegno politico, e, più in genere, mondano, di tanti che pur non hanno il minimo dubbio che noi uomini siamo condannati a morire, ed a morire del tutto. E' impressionante come la sterminata maggioranza delle persone vivano la loro vita di grandi e piccole cose senza alcuna certezza di sopravvivenza, fondando tutto il loro impegno, non di rado eroico, unicamente su quel *come se.* Una volta tutti credevano nell'immortalità dell'anima come nella cosa più ovvia. L'esistenza dell'aldilà era affermata come un fatto di esperienza o presso a poco: di una sottile esperienza spirituale. La fede nel mondo ultraterreno non era quasi più fede, era intuito sicuro, una quasi evidenza. La visione « scientifica » del mondo, almeno quella più grezza che è stata volgarizzata in questi ultimi secoli, quella meno critica, ci dice che il mondo è un mondo di *cose,* di realtà materiali, inerti, che agiscono le une sulle altre meccanicamente. Quella che una volta era chiamata l'*anima* si risolve in provvisorio aggregato di atomi; propriamente non esiste un'anima, così come non si può parlare di *spirito* e di una *vita dello spirito,* e quindi si preferisce parlare di *cultura,* intendendola come una realtà non primaria, fondamentale (come una volta lo spirito), ma sovrastrutturale. Questa visione « scientifica » — diciamo così, più ingenua e meno criticamente affinata e scaltrita — del mondo è divenuta comune nell'uomo d'oggi, e quelli che ancora hanno fede in un mondo spirituale ce l'hanno *nonostante* la visione del mondo. Tale visione è quella meno adatta a suggerire che l'uomo sia immortale. Eppure quasi tutti gli uomini paiono vivere « come se non si dovesse mai morire ». E' questo che pare soprattutto aiutarli a portare avanti le loro esistenze, grandi o piccole, grette o generose.

Ma come si riuscirà a vivere — a vivere con entusiasmo, con dedizione, a vivere una vita di azione impegnata ed efficace — quando si abbia davanti a sé costante il pensiero della morte, di una morte che sia fine di tutto, che renda tutto inutile e vano, che renda tutto sostanzialmente vacuo e privo di senso? Non dico che il pensiero della morte debba necessariamente ridurci alla disperazione più nera. Tra gli stessi disperati ci sono

---

(1) P. Nenni, *Taccuino 1942,* Milano 1967, p. 49.

quei disperati a vita che ormai nella loro disperazione bene organizzata ci vivono come in un comodo guscio, bene arredato e fornito di ogni *comfort*. Lo stesso pensiero della morte, pure quando maggiormente ci incomba, può venire neutralizzato in qualche maniera: così come quando la morte diviene la morte degli altri, un « si muore » impersonale e reso inoffensivo attraverso una sua opportuna riduzione a concetto. Nel suo linguaggio involuto ma filosoficamente pregnante Heidegger svolge un'acuta analisi della maniera « inautentica » in cui l'uomo comune vive il problema della morte: « L'esplicazione dell'essere quotidiano per la morte si attenne alle chiacchiere del Si: un giorno o l'altro si finirà per morire, ma, per ora, ancora no. Fino a questo momento fu interpretato semplicemente il « si muore » come tale. Nel « un giorno o l'altro sì, ma finora, ancora no» la quotidianità riconosce una specie di *certezza* della morte. Nessuno dubita che si muoia. Ma questo «nessuno dubita» non porta con sé l'*esser-certo* quale si addice alla morte nel senso di possibilità caratteristica e specifica dell'Esserci. La quotidianità si ferma a questo riconoscimento equivoco della « certezza » della morte, per dissimulare, coprendolo ancora di più, il morire, e rendersi così più leggero l'esser-gettato nella morte. [...] Si dice: è certo che « la » morte verrà. Lo si dice senz'altro, ma il Si dimentica che, per esser certi della morte, ciaschedun Esserci, in proprio, deve esser certo del poter-essere più proprio e incondizionato. [...] Si dice: « La morte verrà certamente, ma, per ora, non ancora ». Con questo « ma »... il Si contesta alla morte la sua certezza. Il « per ora non ancora » non è un semplice giudizio negativo, ma un'« auto-interpretazione » del Si, con cui esso si rimanda a ciò che, innanzitutto, sussiste ancora di accessibile e di oggetto di cura per l'Esserci. La quotidianità è indaffarata nel prendersi cura e rifugge dall'intoppo del tetro e « inattivo pensare alla morte ». Questo pensiero è costantemente rimandato a « più tardi », facendo appello alla cosiddetta « opinione generale ». In tal modo il Si nasconde ciò che la certezza della morte ha di più caratteristico, cioè che essa è possibile *ad ogni attimo*. La certezza della morte si accompagna all'*indeterminazione* del suo « quando ». L'essere-quotidiano-per-la-morte cerca di nasconderlo, attribuendo alla morte il carattere della determinatezza. Non certo nel senso di un calcolo possibile del momento in cui avrà luogo il decesso, giacché l'Esserci preferisce fuggire a questa determinazione. Il prendersi cura quotidiano determina l'indeterminatezza della morte certa col sospingere innanzi ad essa le urgenze immediate e le possibilità prossime del vivere quotidiano » (2). La lunga citazione ci offre in vari aspetti e sfumature la fenomenologia di questo atteggiamento umano così diffuso: pur di fronte all'evidenza quotidiana della morte, pur di fronte alla sua presenza più incalzante e più tragica, malgrado tutto noi seguitiamo a non considerare, a non vedere la morte come la nostra morte, ed essa seguita

(2) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1927, pp. 255-258; tr. it. *Essere e tempo*, Torino 1969, pp. 384-388.

sì a verificarsi di continuo accanto a noi, ma come un fatto che non ci interessa, che non ci fa problema. Dall'esistenza inautentica in cui l'uomo nota che « si muore » ma ancora non realizza, non scopre la morte come qualcosa che lo riguarda strettamente e personalmente, da questa esistenza inautentica Heidegger distingue l'esistenza autentica nella quale l'uomo compie la scoperta interiore e diviene consapevole che « la morte, come fine dell'Esserci, è la possibilità dell'Esserci più propria, incondizionata, certa e, come tale, indeterminata e insuperabile » (3). Ma si può ben dire che pochi sono quelli che, compiuta una tale scoperta, riescono a mantenersi in un simile grado di consapevolezza. Ed è proprio il carattere eccezionale di questa prolungata esperienza della morte che consente ai più di vivere, di vivere con entusiasmo e con dedizione e non di rado con eroismo, « come se non si dovesse mai morire ».

Vediamo meglio cosa vuol dire « capire esistenzialmente la morte ». Scrive Ferdinando Ormea: « La problematica della morte mi tocca da vicino, tocca me stesso intimamente... per parlare in prima persona e in termini espliciti, mi sono reso conto di che cosa significasse *realmente* la morte solo quando ho visto morire chi più mi era vicino e chi maggiormente amavo: mia madre. [...] Siamo sinceri con noi stessi: succede a noi, spesso per lunghi anni, talora per tutta una vita, di conoscere, non dico a fondo ma discretamente forse, da un punto di vista teorico, biologico, medico, medico-legale, filosofico se si vuole, la morte senza saperne nulla esistenzialmente. [...] L'esperienza esistenziale della morte non ci fa acquisire una nuova conoscenza, ma ci fa scoprire *la profondità immensa* di un mistero che non prevedevamo essere così immenso e così profondo; e la tragedia che ci ha colpito ci fa assumere veramente *sul serio* la morte » (4).

Spiega Jankélévitch che noi perveniamo ad una comprensione autentica, esistenziale di cosa sia veramente la morte solo quando ne percepiamo l'effettività, l'imminenza ed il cointeressamento personale (5). E' allora che ne cogliamo tutta la tragedia metafisica: mentre « la morte dell'altro è, per me, un incidente dei più ordinari » posso dire che invece « la mia morte, per me, è la fine di tutto, la fine totale e definitiva della mia esistenza personale e la fine dell'universo intero, la fine del mondo e la fine della storia » (6).

Da quando è caduta ogni fede nell'immortalità, da quando non ci si pone più il problema di quella che potrà essere la nostra vita ultraterrena, da quando è svanita qualsiasi preoccupazione di « salvarsi l'anima », si è creato certo un grande vuoto in quella dimensione, un immenso buco nero che non potrebbe non turbare chiunque volesse volgervi lo sguardo con

---

(3) *Ibidem,* ed. ted., p. 258; ed. ital., p. 388.

(4) F. Ormea, *Superamento della morte,* Torino 1970, pp. 16-18.

(5) V. Jankélévitch, *La mort,* Paris 1966, pp. 13-22.

(6) *Ibidem.* p. 22.

vera attenzione, e che dunque ci siamo come inconsciamente accordati di non guardare mai, per vivere e tirare avanti come se non ci fosse. C'è, in proposito, tra gli uomini, una sorta di vasta, generale, inconscia congiura del silenzio. I problemi cui gli uomini hanno deciso di dedicarsi sono altri: sono problemi sociali, politici, agricoli, tecnici, commerciali, sindacali, assistenziali, bancari, gastronomici, medici e farmaceutici, e magari scientifici, culturali, artistici, scolastici, però ci sono cose di cui non si deve parlare mai, e chi ne parla viola le regole del gioco, dimostra ingenuità e cattivo gusto, e la sua presenza, pur nell'imperante clima di razionalità, finisce per connotarsi come iettatoria.

A questo proposito appare caratteristico, nella nostra epoca, l'atteggiamento dei marxisti: militanti, spesso eroici, di una causa, della quale ciascuno di essi è certo che non vedrà mai il trionfo pieno. Sulla base di un accurato studio delle fonti, Ormea si sente autorizzato a concludere che « *il problema della morte* non è per il marxismo classico un problema filosoficamente rilevante » e che « non lo è neppure per quanto si riferisce al marxismo sovietico contemporaneo » (7). Nel corso di un dibattito svoltosi a Vézelay nel 1967 tra marxisti e cattolici, Ormea, ad un certo punto, ha confessato: « Ciò che mi ha sempre colpito è che la prospettiva della morte non impedisce nel marxista un impegno lucido. Intendo anche la prospettiva di una morte totale dell'umanità che, se Marx non ha forse preso in considerazione, Engels ha invece discusso, sia pure in forma oggi considerata inadeguata » (8). E' interessante riportare per intero la replica di Nicola Tertulian, letterato romeno marxista: « Ecco sommariamente quella che può essere la reazione di un non credente davanti alla morte. Vi è anzitutto, sul piano istintivo, *un'angoscia viscerale.* E questo è senza dubbio inevitabile per tutti. Poi sul piano riflesso, *uno scandalo,* lo scandalo profondo davanti ad un fatto che brutalmente contraria ciò che noi cerchiamo: un fatto che noi non possiamo né comprendere né approvare. Ma ciò che io ho constatato è che, davanti a questa angoscia ed a questo scandalo, noi non siamo totalmente sprovvisti. L'esperienza ci insegna che *una certa terapeutica* è in realtà efficace. Quale terapeutica? Quella che consiste, davanti alla prospettiva della morte, a lanciarci nell'azione costruttrice, la più ricca e piena possibile, dicendo a noi stessi: "Quando la morte verrà avrò riempito al massimo la mia vita". Che cosa produce una simile terapeutica? Non ci mette, certo, al riparo dell'angoscia viscerale. Ed anche sul piano riflesso, non annulla completamente lo scandalo, poiché, se noi pensiamo al risultato della nostra azione, noi lo troviamo piccolo e parziale: perché è necessario che il nostro sforzo sia talmente contraddetto dalla natura e dagli uomini al punto da sembrare perduto? Resta tuttavia il fatto che, dopo aver evocato la prospettiva della morte e senza credere all'immortalità, io non sono più trascinato alla dispe-

(7) F. Ormea, *op. cit.*, pp. 288-289.

(8) *Ibidem*, p. 291.

razione. Dal momento in cui mi rivolgo verso la ricerca dell'azione costruttiva più piena, io trovo veramente il gusto di agire » (9). Questo « lanciarsi nell'azione costruttrice » che sia « la più ricca e piena possibile », questo « rivolgersi verso la ricerca dell'azione costruttiva più piena » non è, in fondo, altro che l'immergersi in una attività frenetica, l'ubriacarsi di azione per dimenticare se stessi e la propria situazione reale, che, a guardarla veramente in faccia, altro non può dare che disperazione e angoscia. E' un continuo eludere il problema della morte per non doverla mai guardare in faccia, per non doverla mai capire esistenzialmente (10). D'altra parte il marxismo è prassismo, è una filosofia che non si preoccupa di interpretare il mondo ma di trasformarlo (11). E' una filosofia non orientata alla contemplazione ma tutta finalizzata, intenzionata all'agire. E chi vuole agire efficacemente deve un po' mettersi i paraocchi, perché nulla possa distogliere il suo sguardo dall'obiettivo dell'azione e perché nulla possa distrarlo da quello che esattamente deve fare. Una coscienza troppo acuta — sia in senso specificamente etico, sia in senso più generale — può inibire l'azione o almeno parzialmente indebolirla. Si ricordi, a questo proposito, il detto di Goethe: « Colui che agisce non può ascoltare la voce della coscienza; nessuno se non il contemplativo è dotato di coscienza » (12). Si potrebbe, allora, formulare questa ipotesi: il marxismo, filosofia legata ad una certa prassi, per le esigenze stesse di questa prassi si inibisce una certa presa di coscienza che consentirebbe ai marxisti di vedere la realtà in un orizzonte spiritualistico; ma, priva di un significato spirituale e concepita materialisticamente, ogni realtà appare votata alla morte; e questo destino di morte che appare iscritto in ogni cosa ed in ogni realtà ed aspirazione umana, compreso che fosse esistenzialmente e guardato in faccia, non potrebbe altro che dare angoscia e scoraggiare dall'azione, e soprat-

---

(9) *Ibidem.*

(10) Un altro importante ed inscindibile aspetto di tale problema è posto in luce da una notazione di Fromm: « Nell'uomo ... proprio in quanto *uomo,* ossia in quanto egli è capace di trascendere la natura e di essere inconsapevole di se stesso e della morte, il senso di un completo isolamento e solitudine rasenta la pazzia. L'uomo in quanto tale ha paura della pazzia, proprio come l'uomo in quanto animale ha paura della morte. L'uomo deve avere rapporti, deve legarsi agli altri per rimanere sano di mente. Questo bisogno di fusione con gli altri è la sua pulsione più forte, più forte del sesso e, spesso, anche più forte del suo stesso desiderio di vivere. E' questa paura dell'isolamento e dell'ostracismo piuttosto che la "paura di castrazione", che induce gli uomini a reprimere la consapevolezza di quanto è tabù, poiché tale consapevolezza significherebbe essere diversi, isolati e quindi persone da ostracizzare. Per questo motivo, l'individuo deve chiudere gli occhi e non vedere quello che il suo gruppo dichiara inesistente, o deve accettare come vero ciò che la maggioranza considera tale, anche se gli occhi lo convincessero che ciò è falso » (E. Fromm, *Marx e Freud,* tr. it., Milano 1974, pp. 140-141).

(11) K. Marx, *Tesi su Feuerbach,* XI: « I filosofi hanno soltanto diversamente *interpretato* il mondo, ma si tratta di *trasformarlo* ».

(12) W. Goethe, *Ueber Kunst und Altertum,* V (1924); tr. it. nel *Breviario di massime e riflessioni* di G. a cura di G. Zamboni, Firenze 1950, p. 39.

tutto da un'azione così impegnata ed eroica; ed ecco, a questo punto il marxista si salva dall'angoscia, si rende tetragono alla disperazione proprio in virtù di questo suo chiudersi a pensieri che non siano strettamente finalizzati alla sua azione rivoluzionaria, proprio in virtù di questo suo corazzarsi contro qualsiasi tentazione di pensare in maniera più propriamente filosofica. Questo, che potrebbe valere più particolarmente per i marxisti, vale più in generale per tutti gli uomini, quale che ne siano l'atteggiamento e la condizione, quando essi non siano riusciti ad attuare in se stessi quel « superamento della morte » che propriamente sembra potersi attuare solo sul piano religioso.

Per non guardare la morte, si guarda altrove, si volge e si concentra l'attenzione su altre cose. Il latino *divertere* è, appunto, « volgersi dalla parte opposta »: da cui il *divertimento,* concetto che Pascal, com'è noto, analizza fino alla sua radice prima. « *Divertimento.* — Gli uomini, non avendo potuto guarire la morte... hanno preso partito, per rendersi felici, di non pensarvi » (13) poiché invero « è più facile sopportare la morte senza pensarvi, che il pensiero della morte senza che vi sia pericolo » (14). Divertimento, in questo senso, è il gioco, ma lo sono anche gli affanni. Divertimento — sempre inteso in questo senso ampio e radicale — è quello dei giovani, soprattutto, che hanno una vita piena, con forti entusiasmi (non importa per che cosa) e con forti passioni; ma anche il vecchio, che si è messo ormai a riposo e si trascina ai margini della vita attiva, può stornare da sé il pensiero della morte, che pur gli incombe prossima, con le preoccupazioni per i suoi acciacchi e per le medicine da prendere, con la coltivazione degli antichi rancori, con qualche acquisto da fare e qualche piccola bega, col suo minuto affaccendarsi a costruire e ad arredare la sua sopravvivenza giornaliera. Così, dal quindicenne di belle speranze all'ultra centenario decrepito, si vive tutti « come se non si dovesse mai morire ».

Eppure bisogna saperla guardare in faccia la morte se si vuole esistere « autenticamente », se si vuole essere uomini consapevoli, filosofi. Secondo Heidegger — come già si è in parte accennato — se è vero che il nostro « Esserci » *(Dasein)* contingente e temporale e finito è « essere - per - la - morte » e che per esso, cioè per la nostra condizione umana, la morte è « la possibilità più propria, incondizionata, insuperabile e certa » (15) l'« autocomprensione » vera, profonda, vissuta e non solo teorizzata, esistenziale dell'uomo è un prendere coscienza della morte che sovrasta ogni suo progetto, coscienza che è « angoscia » ma è anche « libertà appassionata, affrancata dalle illusioni » (16). E' qui che si realizza l'« esistenza autentica »; non nella « viltà davanti all'angoscia » di chi « capo-

(13) B. Pascal, *Pensées,* 168.
(14) *Ibidem,* 166.
(15) M. Heidegger, *op. cit.,* p. 265; tr. it., p. 397.
(16) *Ibidem,* p. 266; tr. it., p. 398.

volge l'angoscia in una paura codarda » (17). Si può anche dire che, a simiglianza di quelle iniziazioni antiche dove l'adepto passava attraverso la morte per risorgere, così sempre il filosofo vero deve passare attraverso la morte. Non deve, perciò, avere timore di guardarla in faccia: di guardarla in faccia com'è, senza evaderla, senza anestetizzarla, senza ridurla a concetto intellettualistico o a chiacchiera culturalistica, senza porre in atto quei sotterfugi — più o meno consapevoli o inconsci — con cui l'esistenza inautentica del *Man* — dell'uomo comune e volgare, a tutti i livelli, col suo perpetuo « *si* dice », « *si* fa », col suo perpetuo « così fan tutti » — se ne maschera continuamente la realtà cruda. Se il *filosofo* vuole essere — come suona la parola stessa — un amante della sapienza, un amante della verità, poco si addice a lui questa paura della verità, questo nascondere la testa nella sabbia.

Noi uomini, osserva Pascal, « corriamo senza pensarci nel precipizio, dopo di esserci messi qualcosa dinanzi per impedirci di vederlo » (18). Questa immagine mi richiama una pagina del *Diario di un convertito* di Pieter van der Meer, dove l'autore racconta un sogno, avuto in un periodo in cui egli, ancora ateo, era ossessionato da una visione materialistica della vita, dove ogni realtà gli appariva condannata a morire, senza scopo e senza senso, e dove gli uomini, ciascuno proteso nel perseguimento di propri vacui disegni, gli parevano agire futilmente incoscienti del comune destino: « Questa notte ho sognato. Ho visto dinanzi a me un cielo plumbeo e una moltitudine sterminata di esseri fiancheggiata da abissi. Gli uomini che componevano questa turba uscivano dall'ombra e avevano occhi grossi e bianchi. Intorno tutto era silenzio cupo, immenso, terribile. Qualcuno rideva, ma anche quel riso era silenzioso, fatto di gesti. Sentivo su di me un peso sproporzionato, come se sorreggessi una montagna, e non avevo forza per liberarmene. Ai miei lati, a destra e a sinistra, come pere mature, queste forme umane cadevano nell'abisso. Era uno spettacolo strano, comico e tragico. Bambini e uomini sparivano nell'abisso mentre la folla continuava il suo cammino, incessantemente, senza darsene cura. Avevo l'impressione che questo fatto durasse da secoli, non riuscivo a staccarmi da questa visione crudele. Silenzio, buio, cielo plumbeo, uomini in cammino; ripenso a questo sogno e mi sento fremere di paura » (19). Si comprende come la quasi totalità degli uomini siano incapaci di sostenere una tale visione che, « realizzata » a fondo, può solo angosciare; e troppa gente finirebbe, alla lunga, per annichilire in sé qualsiasi impegno e volontà di lotta. L'allegra incoscienza che prende un po' tutti e gli fa chiudere gli occhi, e l'occhio-strizzante saggezza ctonica la quale storna come iettatoria qualsiasi allusione in merito, possono apparire, sotto un tale aspetto, astuzie biologiche di una natura che vuole sopravvivere ad ogni costo e crescere

(17) *Ibidem.*
(18) B. Pascal, *Pensées,* 183.
(19) P. Van Der Meer, *Diario di un convertito,* tr. it., Alba 1969, p. 100.

su se stessa, non si sa ancora bene se sotto la guida di un finalismo provvidenziale o se con la vitalità assurda di un immenso cancro.

Quella celata astuzia che opera nell'istinto vitale perché gli esseri perseguano i fini della vita, perché gli esseri continuino quella forma di vita che si esprime in loro e la propaghino, quella celata astuzia opera pure in maniera che ciascun essere veda soltanto il fine che deve perseguire: la funzione che deve assolvere, non importa se consciamente o meno. Se una soverchia attenzione alla morte affievolisce l'energia di vivere, ben provvede l'astuzia della natura a dotare l'uomo di paraocchi psicologici, che gli inibiscano di pensare alla morte più dello strettissimo necessario.

Ancora: « Per compiere delle grandi cose, bisogna vivere come se non si dovesse mai morire ». Non ci si può lasciar compenetrare oltre i dovuti limiti dal senso della vanità di tutte le cose. Questa convinzione che tutto è vano perché tutto è destinato a finire la si potrà far propria sul piano teoretico, ma ciò non implica necessariamente che si debba viverla sul piano esistenziale. Pur ammettendo in teoria che tutto è mortale e perciò tutto è vano, si può praticamente vivere come se fosse il contrario, come se si credesse nell'immortalità. E il vivere come se si credesse non è, quasi, un credere?

Questa « fede » pragmatica, appunto non teorico-intellettuale ma esistenziale-vissuta, su cui lo stesso ateo fonda un'intera vita di impegno e di dedizione estremi, può da un momento all'altro venir meno. Ed ecco che, venuta meno quella sorgente di luce e di forza che dava consistenza e valore ad ogni cosa, tutta la realtà sembra subitaneamente sfocare in un regno di pallide ombre. Pare allora che ogni cosa perda di interesse, e che non valga più la pena di combattere né di darsi da fare per alcunché, e nemmeno di vivere. Ne *Il muro* di Sartre, il protagonista, Pablo Ibbieta, miliziano nella guerra civile spagnola, catturato dai falangisti e destinato alla fucilazione, all'improvviso, di fronte all'imminente fine, avverte un senso profondo della vanità di tutte le cose e della sua stessa vita spesa fino allora. Così poi, scampato alla morte, racconterà: « Una quantità di ricordi mi si riaffacciarono, alla rinfusa. Ce n'erano di buoni e di cattivi, o almeno era così che li chiamavo *prima*. C'erano visi e fatti... Con quale ardore correvo indietro alla felicità, alle donne, alla libertà! Per che farne? Avevo voluto liberare la Spagna, ammiravo Pi y Margall, avevo aderito al movimento anarchico, avevo parlato in comizi: *avevo preso tutto sul serio, come se fossi stato immortale.* In quel momento ebbi l'impressione che tutta la mia vita mi fosse davanti e pensai: "E' una sporca menzogna". Essa non valeva nulla dal momento che era finita. Mi chiedevo come avessi potuto andare in giro, scherzare con le ragazze: non avrei mosso neppure il dito mignolo se soltanto avessi potuto immaginare che sarei morto così. La mia vita era davanti a me, chiusa, sigillata come una borsa, eppure tutto ciò che vi era giudicato dentro era incompiuto. Un istante cercai di giudicarla. Avrei voluto potermi dire: è una bella

vita, ma non si poteva formulare un giudizio su di essa, era un abbozzo; avevo passato il mio tempo a rilasciare cambiali per l'eternità, non avevo capito niente. Non rimpiangevo nulla: vi erano un mucchio di cose che avrei potuto rimpiangere, il sapore del manzanilla o i bagni che facevo in estate in una piccola conca vicino a Cadice; ma la morte aveva privato ogni cosa del suo incanto » (20). Ricordando l'interrogatorio cui due ufficiali nemici lo avevano sottoposto, ed i loro tentativi di intimorirlo, racconta Pablo che a lui « veniva piuttosto voglia di ridere. Ci vuol altro per intimidire un uomo in procinto di morire [...] Questi due tipi gallonati con i loro stivaloni e i loro frustini, dopo tutto erano uomini che sarebbero morti. Un po' più tardi di me, ma non tanto. E si occupavano a cercar nomi sui loro scartafacci, ricercavano altri nomi per incarcerarli o sopprimerli; avevano delle opinioni sull'avvenire della Spagna e su altri soggetti. Le loro piccole attività mi parevano urtanti e buffonesche: non mi riusciva più di mettermi al loro posto, mi sembravano pazzi » (21). Se veramente ad uno sguardo lucido, disincantato la vita appare tutta « una sporca menzogna » come a questo personaggio sartriano, cosa potrà indurci a viverla con entusiasmo e dedizione, cosa potrà indurci a prendere la vita sul serio, ad impegnarci, se non il mentire a noi stessi? Questo illuderci che la vita valga la pena di essere vissuta, prima ancora che un inganno che noi uomini facciamo a noi medesimi, sarebbe il fondamentale inganno che la vita fa a noi. Ma una volta che, dissolto l'inganno, aprissimo veramente gli occhi su tutta la crudezza della nostra situazione e su tutto quello che ne consegue per noi a rigore, chi ci potrebbe rimproverare di far nostre le conclusioni di un Pablo Ibbieta?

Per le sue ipotetiche, inconsce finalità di sopravvivenza e di cancerosa espansione a tutti i costi, la natura si servirebbe anche di noi uomini, ci strumentalizzerebbe in tutte le maniere; e per ultimo, se noi proprio ci rifiutassimo di farci « incastrare », la natura porrebbe in opera nei nostri confronti, come l'ultima delle sue risorse ingannatrici, il ricatto morale: chi si sottrae a questo tentativo della natura — diciamo così, con termine un po' volgare oggi usatissimo — di « fregarlo », sarebbe un « immorale ». Non si sa davvero in base a che una siffatta natura potrebbe dirsi morale, o costituirsi a fondamento e criterio e giudizio di eticità nei confronti di questi disgraziati esseri da lei generati. La natura non si accontenterebbe di tormentare gli uomini senza scopo, di strumentalizzarli a fini che non sono i loro e che comunque la morte renderà vani; ma, poi, chiunque ragionevolmente volesse sottrarsi, finirebbe per avvertire la profonda voce del proprio istinto, o la voce dei suoi simili, accusarlo di immoralità, di scarsa generosità, di egoismo, di vigliaccheria. Non sarebbe questa, aggiunta al danno ed all'inganno, la suprema beffa?

In *Dio è un rischio,* libro-testamento scritto nella tarda vecchiaia,

(20) J.-P. Sartre, *Il muro,* tr. it., Milano 1966, pp. 25-26.
(21) *Ibidem,* p. 32.

Prezzolini testimonia quello che a lui appare il silenzio della Divinità: « Dio non mi risponde, e farò senza Dio » (22). E si dimostra ben consapevole che « fare senza Dio » non è cosa facile. Molti atei ritengono che, pur negando Dio, si possa credere in altri valori, in altri assoluti « laici »: la Scienza, l'Arte, la Libertà, la Giustizia sociale, la Patria e la Razza, e magari il Dovere. Sartre si oppone a questo tipo di morale laica che vorrebbe togliere di mezzo Dio col minor danno possibile: ritiene « che è molto scomodo che Dio non esista, poiché con Dio svanisce ogni possibilità di ritrovare dei valori in un cielo intelligibile; non può più esserci un bene a priori poiché non c'è nessuna coscienza infinita e perfetta per pensarlo; non sta scritto da nessuna parte che il bene esiste, che bisogna essere onesti, che non si deve mentire, e per questa precisa ragione: che siamo su un piano dove ci sono solamente degli uomini » (23). Sartre ricorda il « Se Dio non esiste tutto è permesso » di Dostoevskij per concludere che « effettivamente tutto è lecito se Dio non esiste, e di conseguenza l'uomo è "abbandonato" perché non trova né in sé, né fuori di sé, possibilità d'ancorarsi » (24). Anche Prezzolini aderisce ad una posizione del genere. Così, nel suo libro, « un uomo d'ottantasei anni e mesi sette » si confessa: « Eccomi dunque qui solo, disperato, senza verità, senza appoggio, senza nessuna voce che mi dica dove sono, dove vado, donde vengo. Non so chi interrogare. Quello che trovo, ora, oggi, in me stesso è che nulla ha importanza, nulla ha un significato... Ecco la tremenda verità: *le cose son proprio quello che sono* e la loro mancanza di valore è spaventosa » (25). Ammesso — cioè, in altre parole, dato e non concesso — che una tale visione della realtà sia quella che coglie nel vero, da dove potrebbe l'uomo trarre tanto entusiasmo per vivere un'esistenza eroica di militante, un'esistenza di dedizione e di sacrificio, se non dall'illusione, se non dall'inganno? Ma da uno che veramente guardasse in faccia la realtà com'è, da uno che veramente fosse non solo convinto sul piano dottrinale ma vivamente penetrato dell'idea che tutto è vano, potremmo da costui pretendere un vero entusiasmo, un'autentica dedizione di grado eroico? Cosa mai potrebbe farlo sentire obbligato ad essere un eroe? Mancando Dio come fondamento della morale, potrebbe la legge morale fondarsi su una natura assurda? Forse potrebbe fondarsi sull'uomo stesso. Ma se l'uomo non è che un mero essere di natura, una delle tante forme, divenienti e precarie, in cui si concreta e indugia per un attimo, su un granello del suo sterminato pulviscolo di galassie, l'evoluzione universale? Se l'esistenza umana, secondo la stessa immagine di Prezzolini, non ci appare altro che « come una *breve apparizione,* come una increspatura d'onda, che poi scompare, assorbita subito nel pianeggiare del mare »? (26) Una morale

(22) G. Prezzolini, *Dio è un rischio,* Milano 1969, p. 36.
(23) J.-P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo,* tr. it., Milano 1965, p. 46.
(24) *Ibidem.*
(25) G. Prezzolini, *op. cit.,* p. 36.
(26) *Ibidem,* p. 70.

che ci volesse tutti patetici ostinati eroi senza scopo, su che mai potremmo fondarla se non sul solito inganno infuso negli uomini dalla matrignamente provvida cancerosa natura?

Se la vita non vale gran che, non può nemmeno esigere di essere vissuta ad ogni costo; non c'è un dovere assoluto di vivere. E se qualcuno, per motivi suoi, ad un certo punto non se la sentisse più di continuare a vivere, nessuno potrebbe inibirgli di suicidarsi, in nome di una morale che propriamente non esisterebbe. Parlo sempre nell'ipotesi che la vita fosse tutta un assurdo casuale e gratuito, senza scopo e senza senso; e trovo che anche questa sarebbe, in tal caso, una delle conclusioni da trarre a stretto rigore di logica. E' una questione di temperamento se uno sente, malgrado tutto, l'insopprimibile esigenza di vivere in dedizione piena, da santo e da eroe, anche una tal vita; e se un altro, all'opposto, proprio non se la sente di continuarla a vivere, quando essa gli divenga gravosa al di là di un certo limite di sopportazione. Si potrebbe replicare che nessuno dovrebbe pensare troppo esclusivamente a sé; che non bisogna vivere solo per se stessi, ma anche e soprattutto per gli altri; che la propria vita ciascuno potrebbe spenderla vantaggiosamente per gli altri, per contribuire a preparare agli altri un avvenire migliore, invece che dedicare il proprio tempo ad auscultare i propri mali; e che un atteggiamento più altruistico potrebbe indurci a desiderare di vivere di più per poter dare di più, se non a se stessi, agli altri. Anche qui è questione di temperamento: c'è chi avverte in sé un bisogno assoluto di donarsi, e se non c'è occasione e motivo di donarsi magari lo inventa, perché una sola giornata non spesa in buone azioni altruistiche la sentirebbe vuota e perduta; e c'è chi si avverte molto più sensibile ai suoi problemi personali. Cosa dire, cosa fare ad un individuo di questa seconda specie? Si può sempre tentare di sottoporlo ad una sorta di terrorismo moralistico per indurlo a disprezzarsi, a sentirsi verme e squalificato in una società che si informa a princìpi filantropici, per indurlo a convertirsi a sentimenti meno vergognosamente egoistici e più decentemente altruistico - sociali - umanitari, a dimostrarsi un po' più « impegnato ». Ma altro è violentare la personalità di questo individuo scarsamente sociale, indottrinarlo, lavargli il cervello; altro dimostrare razionalmente che egli ha il *dovere* di essere diverso. Non si dubita che un po' di terrorismo possa rivelarsi, in pratica, molto più efficace di mille argomentazioni; però l'importante, nel nostro ambito strettamente filosofico, è vedere se si può concludere, con fondatezza, che in una vita assurda e precaria e tutta corrente verso la sua inevitabile distruzione è poi tanto importante quello che io, noi o gli altri faremo nei prossimi cento anni, quanti ne dovremo vivere al massimo, della nostra vita individuale, secondo i calcoli più ottimistici. Nessun dubbio che un certo valore ce l'abbia. Ciascuno di noi, dovendo fare un viaggio in treno, si preoccupa di assicurarsi un posto a sedere, perché è molto più comodo stare seduti che in piedi. Ciascuno di noi si preoccupa di organizzare la propria vita personale, ed anche quella comune, nel modo mate-

rialmente e spiritualmente più confortevole. Certamente, in ordine a questi fini è anche ragionevole spendere qualche sforzo e compiere qualche fatica; ma può bastare tutto questo a giustificare anche l'eroismo? Se, in tanti casi, eroi si nasce, ci sarà sempre qualcuno disposto a compiere imprese eroiche magari per una scommessa, di posta lieve, fatta con amici per ammazzare il tempo. Ma, a parte i temperamenti e le condizioni endocrinologiche e le secrezioni di quelle tali sostanze chimiche varianti da Tizio a Caio, a parte le illusioni da cui ciascuno è avvolto, se si desse ad un certo momento qualcuno, le cui secrezioni avessero condotto ad una sintesi non precisamente eroica, e se questo tale avesse imparato a guardare alla realtà con occhi veramente oggettivi e smaliziati, e se avesse concluso che il benessere proprio o altrui della durata di massimo cento anni non costituirebbe in fondo un ideale così alto da ripagarlo di tutta una vita di eroismi, e se costui trovasse ad un certo punto la propria vita non più sopportabile, e se quindi alla fine decidesse di suicidarsi, non si vede proprio in nome di quale inesistente «etica atea» noi potremmo permetterci di condannarlo « moralmente ». Nel contesto di un'esistenza tutta casuale ed assurda e condannata senza scampo a finire e priva di ogni speranza e di qualsiasi valore, non si capisce proprio da dove sbuchi fuori questa « morale », su che si fondi, e cosa mai l'autorizzi a giudicare tanti infelici e sballottati e mistificati esseri in maniera tanto esigente e severa.

Nel diario, dove ferma sulla carta lo svolgersi progressivo della crisi della sua concezione atea, van der Meer rileva ancora: « Ecco la stranezza, il ridicolo della nostra situazione. L'uomo e l'universo sono un prodotto di atomi. Eppure l'uomo ragiona; è l'unico essere che ragiona tra tutte le creature. Secondo una buona ipotesi, tra qualche migliaio o milioni di anni, la terra diverrà inabitabile e poi perirà. Sarà come se l'uomo non fosse mai esistito. Ogni cosa cadrà per sempre nel nulla. Non rimarrà nessun ricordo di quelle strane creature che si chiamano uomini, di quanto fanno, di quanto soffrono. Le guerre, la Bibbia, le sinfonie di Beethoven, le pazzie dei Santi, Napoleone, Dante, la disperazione, l'amore, gli imperi, Cristo, ogni cosa sarà stata inutile, e questo gigantesco dramma durato per secoli, e di cui non rimarrà testimonianza alcuna, avrebbe potuto anche non essere. Non è forse una terribile beffa? Non resta che urlare di disperazione, cercare rifugio nella morte... » (27). Questo « cercare rifugio nella morte », che nell'ambito di un'esistenza tutta assurda non può essere condannato da alcuna morale, può ricevere una qualche giustificazione, può assumere l'aspetto di cosa ragionevole che si potrebbe anche fare — perché no? — o almeno prendere in considerazione, quando si pensi che, dato che noi siamo tutti dei condannati a morte, in fondo non ha tanta importanza se l'esecuzione ha luogo un po' dopo o un po' prima.

Il citato personaggio di Sartre, Pablo Ibbieta, confessa che, essendo egli riuscito una volta per tutte a guardare la realtà in faccia (brusco risve-

(27) P. Van Der Meer, *op. cit.*, p. 37.

glio esistenziale provocato, come si è visto, dallo *shock* dell'arresto e della condanna a morte) se all'improvviso fossero venuti a dirgli che non sarebbe stato più giustiziato, la cosa non gli avrebbe fatto ormai più né caldo né freddo: « Qualche ora o qualche anno d'attesa è assolutamente la stessa cosa, una volta che si è perduto l'illusione d'essere eterni » (28). Anche Meursault, lo Straniero di Camus, condannato alla ghigliottina per avere ucciso un arabo con alcuni colpi di rivoltella sulla spiaggia di Algeri, una volta che ha profondamente compreso che la condizione di noi uomini tutti in quanto tali è quella di condannati a morte, di fronte alla possibilità di venire graziato prova un'indifferenza simile a quella del protagonista de *Il muro:* « Durante tutto il giorno avevo la domanda di grazia. Credo di aver sfruttato il massimo possibile questa idea. Calcolavo gli effetti e ottenevo dalle mie riflessioni il miglior rendimento. Partivo sempre dalla supposizione peggiore: la domanda era respinta. "Ebbene, allora morrò". Più presto che molti altri, evidentemente. Ma tutti sanno che la vita non val la pena di essere vissuta, e in fondo non ignoravo che importa poco morire a trent'anni oppure a settanta quando si sa bene che in tutt'e due i casi altri uomini e altre donne vivranno e questo per migliaia d'anni. Tutto era molto chiaro, insomma: ero sempre io a morire, sia che morissi subito, sia che morissi fra vent'anni. A questo punto quel che mi turbava un po' nel mio ragionamento era il vuoto terribile che sentivo in me al pensiero di vent'anni di vita non ancora vissuta. Ma non avevo che da soffocarlo immaginando quali sarebbero stati i miei pensieri dopo vent'anni, quando mi sarei dovuto trovare in ogni modo a quel punto. Dal momento che si muore, come e quando non importa, è evidente. Dunque (e il difficile era di non perder di vista tutto il filo dei ragionamenti che quel "dunque" rappresentava) dunque dovevo accettare che il mio ricorso fosse respinto » (29).

Cesare Pavese, un uomo che non si convertirà ad alcuna fede religiosa ma finirà, anni dopo, disperato e suicida, scrive già nel novembre 1937 sul suo diario, che sarà poi pubblicato col titolo *Il mestiere di vivere:* « Non riesco a pensare una volta alla morte senza tremare a quest'idea: verrà la morte necessariamente, per cause ordinate, preparata da tutta una vita, infallibile tant'è vero che sarà avvenuta. Sarà un fatto naturale come il cadere di una pioggia. E a questo non mi rassegno: perché non si *cerca* la morte volontaria, che sia affermazione di libera scelta, che esprima qualcosa? Invece di *lasciarsi* morire? Perché? Per questo. Si rimanda sempre la decisione sapendo — sperando — che un altro giorno, un'altra ora di vita potrebbero essere affermazione, espressione di un'ulteriore volontà che, scegliendo la morte, escluderemmo. Perché insomma — parlo di me — si pensa che ci sarà sempre tempo. E avremo perso la grande

(28) J.-P. Sartre, *Il muro,* cit., p. 28.

(29) A. Camus, *Lo straniero,* tr. it., Milano 1967, pp. 139-140.

occasione di fare *per una ragione* l'atto più importante di tutta la vita » (30). E' una « ragione » soggettiva, questa con cui Pavese motiva il suicidio, che porrà in opera anni dopo. Ragione che verrà psicologicamente corroborata da altre motivazioni meno razionali ma non per questo meno cogenti nella loro ricorrente ossessività, in quest'uomo che non ha « più nulla da desiderare su questa terra, tranne quella cosa che quindici anni di fallimento escludono ». Cosa obiettare a motivazioni del genere? In forza di che condannare il suicidio di uomini senza speranza, senza ragioni di vita, non confortati da quella visione assoluta che solo potrebbe dar loro un vero ancoraggio, un vero e saldo punto fermo per la fondazione di un'etica?

Un Heidegger cercherebbe di dissuadere l'aspirante suicida dal porre in atto il suo proposito dicendogli che, poiché l'Esserci realizza se stesso nell'autoconsapevolezza, affrancata da ogni illusione, libera, appassionata e piena d'angoscia, di caratterizzarsi come « essere - per - la - morte », col suicidio il medesimo « Esserci sottrarrebbe a se stesso la possibilità di assumere, esistendo, l'essere - per - la - morte » (31). Come argomentazione, questa non sembra avere molta forza in casi del genere, tanto più che Heidegger non pensa per nulla che quello di essere autentici sia un dovere: per lui il vivere un'esistenza autentica o inautentica è qualcosa che si verifica o può verificarsi di fatto, non essendo suscettibile di alcuna valutazione di ordine morale.

Un Sartre, dal canto proprio, farebbe un discorso leggermente diverso: « Il suicidio non può essere considerato come una fine della vita, di cui io sarei il fondamento. Essendo atto della mia vita, richiede anch'esso un significato che solo l'avvenire gli può dare; ma, siccome è l'ultimo atto della mia vita, esso si priva di questo avvenire; così resta completamente indeterminato. Infatti, se scampo e se il colpo "fallisce", non giudicherò forse più tardi il mio suicidio come un atto di vigliaccheria? L'avvenimento non potrà forse indicarmi che altre soluzioni sarebbero state possibili? Ma dal momento che queste soluzioni non possono essere che miei progetti, esse possono apparire solo se io vivo. Il suicidio è un'assurdità che fa sprofondare nell'assurdo la mia vita » (32). Ma, di fronte ad una vita che fosse già abbastanza assurda di per sé, quale timore dovremmo avere di « farla sprofondare nell'assurdo » nel momento stesso che la riducessimo al puro nulla? Quale potere di dissuasione potrebbe avere, in proposito, la stessa argomentazione di Sartre?

Altrettanto debole e scarsamente dissuasiva sembra l'argomentazione anti-suicidio di Camus. Per lui la vita è assurda, ed « essa sarà tanto meglio vissuta in quanto non avrà alcun senso. Vivere un'esperienza, un destino, è accettarlo pienamente. Ora, non si vivrà tale destino, sapendolo

(30) C. Pavese, *Il mestiere di vivere,* Torino 1964, pp. 67-68.

(31) M. Heidegger, *op. cit.,* ed. ted., p. 261; ed. ital., p. 392.

(32) J.-P. Sartre, *L'être et le néant,* Paris 1965, p. 624.

assurdo, se non si farà di tutto per mantenere davanti a sé quell'assurdo posto in luce dalla coscienza... Vivere è dar vita all'assurdo... » (33). Di fronte ad una esistenza assurda, l'atteggiamento più nobile e degno dell'uomo che si possa tenere è, per Camus, quello di una continua sfida: « Si tratta di morire irreconciliati e non già di pieno accordo. Il suicidio è una sconoscenza. L'uomo assurdo non può fare altro che tutto esaurire ed esaurirsi, l'assurdo è la sua estrema tensione, quella che egli conserva costantemente con uno sforzo solitario, poiché sa che in questa coscienza e in questa rivolta, giorno per giorno, egli attesta la sua sola verità, che è la sfida » (34). Quella di Camus, nobile che sia, è una proposta: è una decisione che noi possiamo fare nostra o meno, perché nessuna legge morale oggettiva — che si darebbe, in questa ipotesi, come inesistente — può dirci che è nostro *dovere* assumere fino in fondo un atteggiamento del genere. Il mantenersi in vita a tutti i costi per continuare a sfidare un destino assurdo appare un eroismo gratuito, che si può scegliere come si sceglie un ruolo, un personaggio da interpretare nella rappresentazione di un dramma; il che non toglie che si possa essere altrettanto buoni attori anche scegliendo un ruolo diverso: con opzioni del genere, l'etica propriamente non c'entra (35). Dove non si può dare una vera etica, dove l'etica

(33) A. Camus, *Il mito di Sisifo,* tr. it., Milano 1962, pp. 81-82.

(34) *Ibidem,* pp. 83-84.

(35) Dove manchi una direzione unica, assoluta dell'atto morale. Adriano Tilgher preferisce parlare di una pluralità di morali possibili, ed il volume che dedica all'argomento lo intitola *Filosofia delle Morali* (Roma 1937, p. 272). Per Tilgher l'uomo essendo « vita senza natura », essendo un indeterminato privo di qualsiasi essenza e legge ontologica, per colmare il proprio senso di insufficienza e convertirlo in senso di pienezza e di gioia, è pervenuto via via ad inventare i più diversi stili di vita: si è realizzato nelle figure dell'Eroe, dell'Asceta, del Santo, del Saggio cercando di vivere l'uno o l'altro di questi tipi ideali in tutta la sua coerenza o ripiegando su forme inferiori (il militante, l'uomo che segue il costume, l'uomo del dovere, l'uomo di principi, ecc.) oppure abbandonandosi a quelle che l'autore chiama le « forme dell'energia non universalizzata » (l'uomo dalla nuda volontà di potenza, l'uomo utilitario, l'uomo del piacere, ecc.). Per Tilgher, una scala di valori può esistere solo all'interno del medesimo stile di vita, mentre non si dà alcun criterio oggettivo perché l'uomo debba accordare la preferenza ad uno stile piuttosto che ad un altro. Ma perché non si dovrebbe essere « moralmente » liberi anche di scegliere una di quelle forme che l'etica tradizionale definisce come negative? Risponde Tilgher: « Chi vive solo pel gioco o pel vino o per le donne non può capire la gioia dell'Eroe. Per capirla, dovrebbe viverla. Anche l'Eroe disprezza la bassa gioia del giocatore, dell'ubriacone, del sensuale, ma ha ragione di disprezzarla. Perché quella bassa gioia egli, che per quanto Eroe è pur sempre uomo, l'ha vissuta, o potrebbe viverla, e quindi la conosce, mentre il giocatore, l'ubriacone, il sensuale non conosce la gioia eroica (per conoscerla dovrebbe viverla, farsi Eroe, ed allora cesserebbe di essere giocatore, ubriacone, sensuale). Il giocatore ecc. non può giudicare l'Eroe, ma l'Eroe può giudicare il giocatore ecc. » (p. 51). Solo questo secondo può definirsi « giudizio etico » e « il giudizio etico è assoluto » (pag. 50). C'è, però, da osservare che se, come dice l'autore, l'uomo vive ed agisce per « trasformare in sufficienza la sua originaria deficienza » e se « la gioia è il segno e la prova della pienezza e della sufficienza vitali » (p. 10), solo giudice di quello che gli dà gioia — o che attenua il proprio senso intimo di deficienza — solo giudice di quelli che sono sentimenti suoi personali non può essere

non può darsi alcun fondamento assoluto, il mantenersi in vita a tutti i costi anche quando essa sia divenuta insopportabile ed il « cercare rifugio nella morte » appaiono due opzioni che oggettivamente si equivalgono, ciascuna delle quali può assumere, rispetto all'altra, un maggior valore unicamente dalla libera volontà del soggetto (36).

Sempre nell'ipotesi che l'intera nostra esistenza sia assurda e che essa non offra alcun criterio etico oggettivo, le decisioni che si possono prendere in merito dipendono tutte da una scelta disancorata da qualsiasi morale, quindi assolutamente libera e gratuita. Con la stessa indifferenza etica con cui si sceglie una parte da recitare in un dramma o in una commedia, e conformandoci piuttosto al nostro temperamento e alle nostre effettive capacità di sostenere il ruolo, noi potremo incarnare il personaggio di un eroe camusiano, di un santo laico che voglia battersi fino all'ultimo respiro per dare una mano a migliorare le condizioni della vita umana malgrado moralmente non sia tenuto sotto nessun rapporto a fare una così totale donazione di sé agli altri; potremo, all'opposto, scegliere l'atto suicida a completa evasione da qualsiasi indebito impegno. Ma eroismo e suicidio sono due scelte-limite. Tra uomini animati da una fede in un assoluto, vero o falso che sia, tra uomini che credano in un Dio o che assolutizzino, deifichino una qualunque realtà relativa, il fenomeno dell'eroismo può essere tutt'altro che raro, ed in certi momenti può insorgere addirittura un'epidemia di eroismo. Incomparabilmente più raro si verificherà il fenomeno eroismo in gente che propriamente non « crede » in nulla: che, cioè, non assolutizza nulla, ma tutto relativizza. Estremamente raro, e più raro anche del suicidio eroico, altruistico, dell'individuo che si sacrifica per altri

---

che il singolo: non è chiaro cosa si possa obiettare, sul piano filosofico, al brigante, che dice di avere scelto il mestiere del brigante perché tra i vari mestieri è quello che, tutto sommato, gli dà maggiori soddisfazioni: ci si dovrà accontentare di un « disprezzo » chiuso a qualsiasi dialogo: poiché, se ci può essere dialogo tra i vari e pur diversi modi di vedere un medesimo oggetto, quando invece si tratta di testimonianze di puri stati di animo soggettivi, veramente ciascuno può dire « quello che si sente ».

(36) Significativa, a questo proposito, è una considerazione che formula A. Alvarez nello studio sul suicidio che porta il titolo *The Savage God* (tr. ital. *Il dio selvaggio*, Milano 1975, p. 276): « Quella che Durkheim definì "anomia" può portare ad una concezione sociale dell'uomo infinitamente più immiserita rispetto a qualsiasi formulazione religiosa del suo ruolo di servo di Dio. Eppure, da quando l'autorità religiosa ha cominciato a declinare, l'unica alternativa ai surrogati delle insoddisfacenti religioni della scienza e della politica è consistita in una libertà disagevole e pericolosa. Questo concetto è sintetizzato in una lugubre iscrizione trovata in una casa vuota di Hampstead: "Perché il suicidio? Perché no?". Perché no? I piaceri offerti dalla vita — i piaceri edonistici dei cinque sensi, i piaceri più complessi ed esigenti della concentrazione e dell'azione, persino le inspiegabili promesse dell'amore — sembrano spesso qualcosa certo non più grande e per lo più meno frequente delle frustrazioni — il senso continuo di un lavoro non completato e non completabile, stonato, ansioso, imperfetto, forzato. Se l'uomo laicizzato fosse tenuto in moto solo dal principio del piacere, la razza umana sarebbe già estinta. Eppure può darsi che la sua laicità sia la sua forza. Egli sceglie di vivere perché non ha alternativa, perché sa che dopo la morte non c'è più nulla » (p. 129).

o per la comunità, il quale più che suicidio sarebbe da definirsi atto di vita, estremamente raro — dicevamo — appare, in proporzione, il suicidio in senso stretto, di chi si autoannienta, perché più non si sente di vivere. Tra gente che non ha più fede in un assoluto — vero o falso — eroismo e suicidio sono entrambi casi-limite, relativamente entrambi rari. Senza paragone più frequente è un atteggiamento intermedio: quello che si potrebbe chiamare il « vivere alla giornata », il « tirare a campare ».

L'assumere, il « vivere alla giornata », il « tirare a campare » come regola di vita non è certo, propriamente, darsi un'etica, se si vuole attribuire questo nome di etica a quella che sola, fondandosi sull'assoluto, ci può prescrivere dei doveri: l'assumere il « tirare a campare » come regola di vita può nondimeno essere una forma di saggezza, abbastanza ragionevole e plausibile quando la situazione sia veramente come si presenta ad una certa visione atea del mondo: o quando, magari, anche comporti una divinità che, se non ci tiranneggia, però neanche ci salva, non fa nulla per noi, ci lascia in balìa di un cieco irrazionale destino. Si può morire, si può cessare di esistere da un momento all'altro, quindi viviamo la nostra vita giorno per giorno. « Fuggi di cercare quello che sarà domani » scrive il poeta Orazio all'amico Taliarco « e ascrivi a guadagno ciascun giorno che ti concederà il caso cieco, e non disprezzare i dolci amori, finché sei giovane, né le danze, finché è lontana da te, nel fiore degli anni, la fastidiosa vecchiezza » (37). E ad una sua amante: « Non chiedere qual limite abbiano gli dèi assegnato alla tua vita e quale alla mia, Leucónoe, perché non è lecito saperlo, e non interrogare le cabale babilonesi. Quanto è meglio accogliere qualunque sorte ci toccherà! Sia che Giove ci abbia concesso più inverni, sia che ci abbia dato come ultimo questo che ora infrange il mar Tirreno contro gli scogli opposti, abbi senno: filtra il vino e nella breve durata della vita tronca le lontane speranze. Mentre parliamo, fugge il tempo invidioso: approfitta dell'oggi, quanto meno puoi fiduciosa nel domani *(carpe diem quam minimum credula postero)* » (38).

Si è delineata, in brevi cenni, quella che si potrebbe chiamare una sorta di saggezza utilitaristica, ed un tale tipo di mentalità si trova in connessione abbastanza stretta con le morali — o, meglio si direbbe, con le pseudomorali — utilitaristiche, così come si trovano egualmente in connessione con le morali edonistiche. L'edonismo tende al piacere come tale: a quello immediato e spensierato, secondo l'insegnamento di un Aristippo; oppure a quello che, secondo le opportunità, si può anche rinviare, per amministrarlo saggiamente secondo appropriati calcoli, in maniera da renderlo il più possibile duraturo e costante (Epicuro) e il meno possibile mescolato di dispiaceri, di affanni, di ansie, di timori e di terrori, di superstizioni angosciose (Lucrezio). L'utilitarismo concentra l'attenzione non tanto sulla meta quanto piuttosto su ciò che può rivelarsi « utile » nel perse-

(37) Orazio, *Odi*, I, IX.

(38) *Ibidem*, I, XI.

guimento di essa: la « felicità » viene, più che spesa, capitalizzata: non per nulla ci siamo trasferiti dalla Grecia antica alla moderna Inghilterra in pieno sviluppo tecnologico, industriale e commerciale. Qui molla dello sviluppo economico appare la libera iniziativa: l'imprenditore privato persegue il suo particolare interesse, produce e dà lavoro, risparmia, capitalizza, incrementa l'industria; ed il perseguimento del suo privato interesse pare risolversi nell'interesse generale: *pare,* a prima vista, superficialmente, ad una visione interessata, o deformata da schemi teorici. E' storicamente ben noto, all'opposto, come un tale preteso benessere comune si sia risolto a vantaggio di certe classi sociali, ma sulla pelle di altre. Si è delineata in seguito una tendenza vastissima a colmare tali disuguaglianze, a redimere le classi lavoratrici dalla loro condizione di quasi schiavitù: ciò è avvenuto attraverso rivoluzioni in certi paesi, e, in altri, per un processo più evolutivo, che ha trovato solidali le stesse imprese, interessate ad espandersi e perciò bisognose di una clientela più vasta cui vendere i prodotti: di una nuova clientela formata dagli stessi lavoratori, meglio pagati, con più soldi da spendere, ed anzi indotti a spendere il più possibile e con tutte le agevolazioni e con tutte le sollecitazioni pubblicitarie. Il grande ideale che si tende a realizzare oggi, via via che sia possibile, in tutto il mondo, è quello di una società del benessere. Qual è il cemento spirituale che mantiene unita una siffatta società? In prospettiva, non più ideali patriottici e tanto meno nazionalistici, che stanno decisamente tramontando o sono destinati a tramontare anche nei paesi dove tuttora sussistono non avendo ancora esaurita la loro funzione storica. Gli ideali religiosi si vanno affievolendo anch'essi, in una società che tende ad ispirarsi ad una visione atea della vita: sussistono e riaffiorano — è vero — testimonianze collettive anche di massa, che spesso pure coinvolgono masse di giovani, ma non si può dire che queste, in atto, si connotino come un fenomeno mondiale, come un fenomeno che su scala mondiale dia il tono alla nostra epoca. Nella generale crisi dei valori sembra venir meno anche un certo spirito umanitario, comunitario, civile che aveva preso forma negli ultimi due o tre secoli in clima illuministico-positivistico e che sembrava non aver bisogno di Dio né di una visione specificamente religiosa della vita per far sentire gli uomini solidali tra loro ed impegnati ad aiutarsi nel perseguimento di un'opera comune, nella costruzione di una nuova società e civiltà. Unici a puntellare questo spirito come fenomeno di vasta portata sembrano, oggi, i partiti socialisti e specialmente comunisti, dove dominano, o dove almeno riescono a costituire il telaio di una loro organizzazione politica ed insieme culturale. Ma l'uomo-massa tipico della società occidentale capitalistica quale si viene connotando ai nostri giorni pare, sempre più, ispirarsi ad altri modelli, assoggettarsi ad altri riti, vagheggiare altri ideali ben diversi. La società di cui un tale uomo fa parte viene a configurarsi, in misura crescente, non più tanto come una « patria » quanto piuttosto come un'immensa società anonima produttrice di beni e fornitrice di servizi. Una società del genere si rivela sempre meno atta a stimolare amor

patrio e spirito civico ed attaccamento a tradizioni e volontà di difendere anche con la vita questo comune patrimonio spirituale: sempre meno atta ad accendere « a egregie cose il forte animo ». La moderna società industriale offre — nella migliore delle ipotesi, e comunque si sforza di offrire — tutto un complesso di beni economici, di servizi, di assicurazioni che sostengono l'individuo dalla nascita agli studi alla malattia alla vecchiaia alla morte, offre a ciascuno un guadagno sicuro ed una tranquillità per tutto il corso della vita, ed anche la possibilità di soddisfare tutte le proprie inclinazioni, di girare e fotografare tutto il mondo o di collezionare libri d'arte sui classici dell'impressionismo o dischi di musica polifonica del cinquecento oppure fumetti polizieschi e film pornografici. L'individuo « integrato » in questa società industriale dei consumi può tranquillamente ricevere tutti questi benefici. E cosa gli si chiede in cambio? Evidentemente, di stare a certe regole: il che, tutto sommato, non dovrebbe costargli eccessiva fatica. Non gli si chiede più di esporre la propria vita periodicamente *pro aris et focis,* come al cittadino-soldato di un tempo: fortunatamente le guerre sono in forte diminuzione ed è probabile che, prima o poi, cessino del tutto di esistere. Per le operazioni di polizia ci sono professionisti pagati. Di fronte a violenze, rapine, rapimenti e simili, il cittadino non si sente nemmeno più in dovere di intervenire almeno in difesa del suo prossimo: non è suo compito, ma degli specialisti stipendiati per farlo; e poi, a differenza di essi, a lui chi lo paga per rischiare la vita? E, infine, chi è il suo prossimo? come può egli considerare suo prossimo tutta questa gente anonima con cui non ha il minimo rapporto che non sia strettamente funzionale? Tutto è specializzazione, tutto è fornitura di servizi specializzati dietro pagamento, Perfino il desiderio, che chiunque può avere, di fruire della compagnia di un proprio simile parlando con lui di determinati argomenti può essere soddisfatto, oggi, da apposite organizzazioni che, con una telefonata, possono fornire al cliente non più soltanto una giovane donna da letto oppure da semplice compagnia conversazione segreteria anche viaggiante o rappresentanza, ma anche una persona di qualsiasi età sesso e competenza per conversazioni istruttive su qualsiasi argomento dello scibile. In questa società, dove si vive sempre più isolati ma in fondo tanto desiderosi di stabilire con la gente un rapporto umano o almeno un suo surrogato a tariffa oraria, è in vendita non più solo il sesso (che già lo era da millenni) ma la compagnia e la conversazione fidata (che una volta erano rese disponibili gratuitamente da quelle amicizie, che oggi non si ha più il tempo di coltivare). Forse non tanto sul piano spirituale, forse non tanto su quel piano dove germinano le più profonde esigenze dell'uomo, però sul piano di esigenze più limitate bisogna onestamente riconoscere che la società industriale dei consumi dà molto. E in cambio chiede poco, almeno da certi punti di vista, almeno secondo certi criteri. Chi non si avverte sollecitato da esigenze speciali, si inserisce bene in questo tipo di società: che non gli chiede particolari eroismi né particolari sforzi e dedizione; che gli chiede solo di stare a certe « regole del

gioco », di conformarsi, di mimetizzarsi un pochino, ed anzi si dimostra sempre più aperta a tollerare in lui anche quelle manifestazioni di non-conformismo che non tocchino la sostanza e non diano troppo fastidio, e perfino gli fornisce un discreto campionario di uniformi da anticonformista per tutti i gusti. Ed infine, quell'eroismo e quella religiosità e quello spirito di avventura ed anche quelle tendenze criminaloidi o sadiche o simili che albergano — si può dire — nelle profondità più nobili o più melmose di ciascuno di noi, tutte queste più varie tendenze possono ricevere anch'esse in qualche modo il loro sfogo, principalmente a mezzo di quei film dove tutti i suddetti ingredienti sono variati o sapientemente mescolati in maniera da consentirci di vivere, accanto ed in alternanza alla nostra vita quotidiana troppo spesso squallidamente monotona, anche le nostre mancate esistenze di eroe, di santo, di conquistatore di imperi, di cacciatore di tigri, di rapinatore, di magnate della finanza, di irresistibile dongiovanni o di sadico sultano. Così l'uomo-massa della civiltà dei consumi, rivivendo tutte queste mancate avventure dalla poltrona del cinema o meglio ancora del salotto di casa, può dare sfogo a quel « di più » che forse gli renderebbe psicologicamente più difficile quella famosa « integrazione ». Integrazione che del resto si cerca di rendergli facile al massimo. Integrazione che non richiede un vero impegno etico alla sua fiaccata personalità, ma piuttosto un saggio e facile calcolo utilitaristico. Quell'utilitarismo che appariva l'anima della società inglese agli inizi del proprio sviluppo industriale si è riaffermato — sotto più aggiornate ed affinate forme — l'anima ed il tessuto etico che tiene insieme tutta la nostra moderna civiltà industriale dei consumi. Un utilitarismo di nuova edizione che non ha più quella forza di impegno pionieristico, di avventuroso spirito imprenditoriale confortato da intime consolazioni puritane di vedere il proprio successo negli affari come segno di salvezza anche religiosa, che aveva nell'età eroica della borghesia anglosassone. Un utilitarismo di nuova edizione tendenzialmente privo di orizzonti religiosi, sostanzialmente materialistico, inteso a far soldi in un mondo che sembra non offrire più altro che costosi giocattoli da acquistare a rate. Un utilitarismo di ben scarso impegno che sembra negare alla vita qualsiasi significato veramente serio, che in fondo vive alla giornata e si connota nient'altro che come una moderna edizione riveduta dell'antichissimo « tirare a campare » in un mondo privo di speranza.

Si è voluta fermare, qui, l'attenzione su una società industriale del benessere in cui tutto funzioni bene, secondo quello che di una tale società sarebbe il modello ideale. Si è tratteggiata una situazione-limite che, di fatto, non si realizza mai a pieno. Sappiamo bene dall'esperienza di ogni giorno quanti e quali siano, nella nostra grande macchina industriale, i guasti, gli intoppi, i blocchi, le disfunzioni, le sperequazioni, le tensioni internazionali, le piaghe sociali dalla miseria all'alcoolismo alla droga, le profonde ingiustizie ad ogni livello, le forme di oppressione, la criminalità come fenomeno oggi sempre più di massa che investe particolarmente la gioventù ad un tempo dei ceti poveri e dei ceti ricchi. Si è parlato di

quella sorta di ignavo conformismo utilitaristico che nella società dei consumi sembra assolvere, in mancanza di altro, una certa funzione di cemento spirituale connettivo. Questo presuppone che, nei membri della società industriale dei consumi, il desiderio di fruire di molti e svariati beni di un certo livello, dando in cambio un minimo di impegno e di rispetto delle regole del gioco, prevalga su qualsiasi altra tendenza. Presuppone che ad altre tendenze difformi possa venir dato sfogo a mezzo di quelle valvole di sicurezza cui si è accennato più sopra. Ma la cronaca di ogni giorno ci pone, al contrario, di fronte a fenomeni di natura assai diversa, che prendono sempre più piede. Da un lato assistiamo a forme di reviviscenza religiosa, a fenomeni magari a volte devianti che comunque testimoniano, soprattutto nei giovani, il bisogno di esperienze spirituali, l'aspirazione a vedere il mondo non più nella struttura materialistico-meccanicistica che assume nella mentalità scientifica moderna, ma come avente un'intima struttura spirituale, un profondo significato religioso. Da un altro lato assistiamo a fenomeni di natura opposta e ben più vasta, a fenomeni che sono di quelli che purtroppo danno il tono: assistiamo ad un pauroso aumento della delinquenza specialmente giovanile. Per troppi anni la gente ed in particolare i giovani, i ragazzi, i bambini sono stati nutriti di falsi valori e di modelli di vita negativi. L'industria cinematografica, nella sua produzione più commerciale, ha sollecitato e solleticato quelle tendenze che nell'uomo non sono certo le più nobili. Tutto questo può avere assolto, entro certi limiti, anche la funzione di valvola di sfogo di cui sopra, ma in psicologie più deboli e non ancora formate ha esercitato un'azione senza dubbio deformante, anche se questa non è certo la sola causa della delinquenza minorile, a molte della quale sta — è ovvio — tutto un insieme di cause sociali, economiche, politiche estremamente più complesso. Comunque la pseudoetica utilitaristica si sta rivelando, in un crescente numero di casi di impressionante estensione, una diga assai debole di fronte all'urgere di così esplosive tendenze antisociali. Nel fondo della nostra psiche germinano istinti e tendenze che definiamo irrazionali. La loro origine ci appare spesso misteriosa. Viene analizzata e teorizzata dagli psicologi. E' grave doverlo dire: la loro vera valvola di sfogo sono forse le guerre; ed in un periodo di pace prolungata, quando per di più vengono a mancare salde inibizioni o remore di natura etico-religiosa, quando viene a mancare la forza galvanizzatrice di altre idealità quali che siano purché fortemente sentite, quando poi le cause sociali economiche e politiche più diverse cospirano a generare una situazione drammatica di sbandamento e di crisi, è forse quello il momento più favorevole all'esplodere di impulsi collettivi di violenza, di sopraffazione, di sadismo, di crudeltà gratuita, di puro gusto di distruggere e di fare il male per il male, il tutto proprio come fenomeno di massa. A prendere uno per uno gli individui che partecipano a questo fenomeno collettivo, a farlo ragionare, ad invitarlo a chiarire le proprie vere motivazioni, cosa se ne potrebbe cavare? Mettendo da parte chi si associa per mero spirito di imitazione o per altre motivazioni più super-

ficiali o più contingenti, e stabilendo un dialogo serio, approfondito, con i più forti di personalità, con i più coscienti, cosa si potrebbe dirgli per dissuaderli da comportamenti così asociali, così inumani? Gli si potrebbe fare il classico ragionamento utilitaristico? Vediamo come si potrebbe svolgere, in rapidissima sintesi, un dialogo tra l'utilitarista ed il criminale che ha scelto con piena convinzione la sua strada: « Ma, caro, non ti rendi conto che se tutti noi, ed anche tu, agissimo onestamente, ci troveremmo a star meglio tutti quanti, e quindi ne trarresti giovamento anche tu? Non ti accorgi che anche tu hai interesse ad agire da persona onesta e corretta?». « Se non ti dispiace, giudice del mio interesse sono io. Se mi mettessi a studiare per darmi un bel concorso e diventare un bravo e onesto impiegato magari di ruolo A, potrei guadagnarmi uno stipendio iniziale di tante lire al mese, poi dopo due anni guadagnerei tanto, ecc. ecc., e insomma farei un lavoro che non ho nessuna voglia di fare per giungere a guadagnare una parte davvero trascurabile e ridicola di quello che potrei realizzare con una bella rapina. E poi la vita sedentaria non mi piace, amo l'avventura ed anche il rischio, e se pure finisco dentro, sono sempre affari miei. Come ti ripeto, giudice di quello che mi piace e di quello che non mi piace fare sono sempre e solo io ». C'è chi opta di realizzarsi come una rotella bene integrata e bene oliata del sistema industriale del benessere, e che a certe tendenze criminaloidi un po' atrofizzate che covano nel fondo della sua psiche offre la più che sufficiente valvola di sfogo di due film polizieschi ed un romanzo giallo alla settimana. C'è, invece, a chi non basta questa esperienza delinquenziale attuata per procura (sdoppiata in un personaggio che a delinquere è lui e quindi lascia lo spettatore con la coscienza a posto) ma, al contrario, sente il prepotente bisogno di farsi certe sue esperienze di prima mano in prima persona. E di possibilità di esperienze del genere se ne può offrire tutta una gamma, a seconda dei vari gusti di ciascuno e per tutte le più diverse inclinazioni.

A voler inquadrare tutto questo stato di cose entro uno schema filosofico, per conferirgli un più radicale e fondamentale significato, mi sembra che si debba operare una scelta prima e fondamentale tra due ipotesi di natura propriamente metafisica. L'ipotesi numero uno è quella di una realtà atea, generata dal caso, priva di scopo e di senso, tutta precaria e corrente verso la propria inevitabile dissoluzione: realtà dove ciascun individuo umano si trova nella condizione di un condannato a morte, e dove ciascuno si trova eticamente disancorato, perché manca, in sé, una direzione assoluta e necessaria dell'atto morale. Dal momento che, come dice un personaggio di un romanzo di Dostoevskij, « se Dio non esiste tutto è permesso », è chiaro che ciascun uomo è moralmente libero di optare per la condotta che vuole, e non c'è barba di pseudoetica utilitaristica che possa dimostrare all'egoista, all'edonista, al vile, al pigro, all'ignavo, al sensuale, all'ubriacone, al ghiottone, al drogato, al violento, al prepotente, allo sfruttatore, alla prostituta, al protettore, al mantenuto, al gangster, al rapitore, al rapinatore, al ricattatore, al brigante, al crudele, al sadico ed al satanico, e

così via continuando per pagine, non c'è barba di pseudoetica utilitaristica che possa dimostrare ad un qualsiasi individuo appartenente ad una di queste categorie che egli si conduce male, che egli agisce in una maniera in cui non dovrebbe agire. Altro è minacciare pene a chi agisce in determinati modi, altro è dimostrare che agisce in modo immorale: quando una direzione oggettiva, assoluta dell'atto morale non c'è, non si può più parlare legittimamente né di ciò che è « morale », né di ciò che è « immorale ». In questa prima ipotesi che stiamo formulando è proprio un senso oggettivo della vita che manca, e quindi ciascun soggetto è libero di dare alla vita il significato che vuole. E, in fondo, in questa esistenza provvisoria in cui tutto e tutti siamo condannati alla dissoluzione, il problema si riduce essenzialmente a quello di trovare la maniera più impegnata o più appassionante o più divertente o più esaltante o più tranquilla di ammazzare il poco tempo che abbiamo da vivere.

Passiamo ora all'ipotesi numero due: all'ipotesi che la vita abbia veramente quel significato assoluto e quella destinazione eterna che solo l'esistenza di Dio può veramente conferirle. Bisogna qui precisare un po' meglio l'idea di un tale Dio. La nostra vita può ricevere un significato pieno solo da un Dio che, eterno, si partecipi a noi sua creazione per renderci eterni, per salvare noi ed il nostro umanesimo da quel destino di morte che altrimenti vanificherebbe ogni cosa. Quella che precisamente avvertiamo è l'esigenza non di un dio aristotelico, chiuso nella contemplazione del proprio atto di pensiero; non di divinità epicuree-lucreziane, beatamente indifferenti agli esseri di questo e di qualsiasi altro mondo ed alle loro vicende e sorti; e nemmeno di una divinità che, avendoci creati, ci lasci poi in balia di una destinazione incerta ed oscura, al pari degli Esseri supremi dei vari pantheon politeistici ed animistici. Quella che precisamente avvertiamo è l'esigenza di un Dio che ci crei per amore, che non sia l'autore del male ma anzi ci liberi dal male e ce ne liberi definitivamente: un Dio che non ci lasci creati a metà ma ci crei fino in fondo, e che nella misura in cui ci crea ci dia autonomia e capacità di cooperare anche noi all'opera creativa per portarla al suo compimento, in maniera che lo stesso umanesimo si connoti come opera nostra ma non effimera, non effimera perché resa partecipe dell'eternità stessa di Dio. Nel precisare via via più chiaramente i termini dell'ipotesi numero due (cui non vorrei attribuire, in questa sede, altro valore che quello di una mera ipotesi) potremmo renderci conto che l'unica alternativa possibile al fondamentale nonsenso di tutte le cose e di tutta la nostra esistenza consiste proprio nell'accettazione — e magari nell'approfondimento e nello sviluppo — di quella sostanziale idea di Dio che ci viene offerta dalla tradizione del pensiero ebraico-cristiano. Da altre tradizioni spirituali potranno venire integrazioni importanti e parziali approfondimenti, ma mi sembra che solo qui sia veramente centrata e posta a foco quella idea di Dio, e dei conseguenti rapporti tra Dio e l'uomo, e del conseguente posto che l'uomo ha da occupare nell'universo, e del conseguente significato dell'intero umanesimo, di cui noi abbiamo bisogno e

di cui non possiamo fare a meno se vogliamo che la nostra esistenza abbia un significato vero e pieno.

Fin qui ci manteniamo sul piano delle pure ipotesi. In questa sede ci si può limitare a porre il problema: è un problema che esige una soluzione, e prima di tutto un impegno da parte di ciascuno di noi, poiché non possiamo rimanere indifferenti alla questione se la nostra vita abbia un senso o meno, e quale significato essa abbia. Il problema se noi costruiamo tutto il nostro umanesimo sulla roccia ovvero sulla sabbia non può farci stare indifferenti. Né può trovarci indifferenti la questione se le persone che noi amiamo siano destinate a dissolversi del tutto con la morte o se, all'opposto, continuino ad esistere e noi possiamo un giorno ricongiungerci a loro. Il vero amore esige l'immortalità e non si accontenta di quelle retoriche espressioni che saltano fuori in occasione di certe orazioni funebri, quando si dice che Tizio è, sì, ben morto, ma rivive e vivrà sempre nella memoria dei presenti: alla quale, invero, la sua sopravvivenza sembra trovarsi affidata piuttosto in cattive mani, soprattutto in tempi smemorati come questi; e, quindi, l'assicurazione di cui sopra pare, tutto sommato, elargire un ben magro conforto. Quel che di meglio c'è nell'uomo è proprio questa aspirazione all'immortalità, per sé e per la propria opera non solo, ma per gli altri e per l'opera comune. C'è connessa un'aspirazione all'infinità: l'uomo pare veramente distinguersi dagli altri esseri in questa aspirazione a farsi Dio, e proprio qui si manifesta quell'impronta divina che, malgrado tutto, costituisce nell'uomo il segno della sua nobiltà. Il fatto che oggi tanti ed in misura crescente non si pongano più i grandi problemi intorno al senso della vita umana ed alla destinazione dell'uomo non toglie davvero nulla alla loro estrema importanza. Se problemi del genere non interessano l'uomo moderno e addirittura gli appaiono « privi di senso », non vuol dire affatto che non esistano; vuol dire piuttosto che l'uomo moderno, pur avendo realizzato spettacolosi progressi scientifici tecnici economici sociali e politici, e pur avendo sotto certi aspetti assai affinato anche la propria sensibilità morale, si trova oggi, all'opposto, ad avere regredito immensamente nella sensibilità metafisico-religiosa: certe cose, oggi, gli dicono poco per puro difetto di sensibilità. Come e per quali cause si sia realizzato un tale processo di ottundimento è un discorso che si può fare (anche se non precisamente in questa sede, attesa la sua complessità estrema): è un discorso storico, o, se si preferisce, eziologico: è l'eziologia della malattia spirituale del nostro tempo; è l'eziologia di come si è venuta a determinare, storicamente, tutta una situazione, per cui oggi l'uomo si trova enormemente più organizzato e ricco di mezzi tecnici, ma ha smarrita la nozione del fine e del senso della propria vita. L'immensa nave su cui ci troviamo a navigare insieme ha ogni tanto qualche falla, qualche guasto, qualche disfunzione di vario genere, e pure ogni tanto succede a bordo qualcosa di poco edificante, su piccola e larga scala; ma noi siamo tutti dell'idea di farne una nave perfetta, anche se spesso dissentiamo e contrastiamo sui metodi. Comunque, guardiamo la cosa in

prospettiva: un giorno la nostra immensa nave umana sarà una nave perfetta, provvista di tutte le attrezzature e di tutti i possibili servizi; eppure, dal comandante fino all'ultimo passeggero, nessuno avrà la minima idea della rotta, nessuno avrà la minima idea di dove si va a finire e nemmeno se ne porrà il problema. Il che, ad essere obiettivi, non potrebbe non apparire una situazione folle, se noi ad una simile follia quotidiana non fossimo già abituati da un pezzo.

Se riusciamo ad impostare il problema in tutta la sua radicalità, ad un certo punto ci troviamo di fronte alle due possibilità cui si è fatto cenno: 1) noi uomini, con tutto il nostro regno umano, con tutto quello che abbiamo realizzato di valido, siamo condannati a *finire* tutti e del tutto, come individui e come specie, con tutto quello che abbiamo così faticosamente attuato nel corso della nostra lunga storia e con tutte le nostre migliori aspirazioni; 2) il nostro umanesimo è edificato per la vita eterna per volontà di un Dio eterno che ci dona se stesso e ci rende eterni e perfetti. Nel secondo caso la nostra vita ha un significato assoluto; nel primo caso, per quanto si faccia al fine di darle un significato o per illudersi che abbia un significato in se stessa, la vita appare solo capace di ricevere da noi significati soggettivi e precari; ed in realtà, considerata a fondo, non può non apparirci — prima o poi — mostruosamente priva di senso e assurda.

Fa un po' una strana impressione il tentativo di taluni marxisti contemporanei di attribuire, malgrado tutto, all'azione marxista un significato di perennità che superi la morte: « La nostra vita » scrive Garaudy « ha questa dimensione di eternità nella misura in cui non si limita alla nostra individualità, nella misura in cui abbiamo la certezza che noi non ci definiamo pienamente quali uomini se non nel nostro rapporto con l'altro uomo, anzi a tutti gli uomini nella totalità della loro storia » (39). Ma qui Ormea può ben replicare che « la morte della quale parla Garaudy è la morte mia e la morte degli altri, non la morte totale dell'umanità e del pianeta » (40). Per Garaudy il problema della morte totale dell'umanità non sarebbe attuale perché darebbe per scontato qualcosa di incerto e discutibile. Per il marxista tedesco Robert Havemann la natura ha creato con l'uomo qualcosa di vivo che supera la mortalità della vita. Anche se le nostre possibilità di sopravvivere come specie sono molto scarse, alla natura basterebbe, secondo Havemann, che su milioni di tentativi uno riuscisse di assicurare, se non su questo pianeta almeno su stelle lontane, l'immortalità ad una qualche specie intelligente anche diversa dalla nostra (41). Gilbert Mury afferma che, pur in previsione di un cataclisma che prima o

(39) R. Garaudy, *Postface* alla traduzione francese del libro di G. Girardi *Marxismo e cristianesimo*, cit. da F. Ormea, *Superamento della morte*, Torino 1970, p. 374.

(40) F. Ormea, *op. cit.*, p. 374.

(41) Cfr. R. Havemann, *Dialektik ohne Dogma? Naturfissenschaft und Weltanschauung*, Reibeck bei Hamburg 1964, pp. 50-52; tr. it. *Dialettica senza dogma. Marxismo e scienze naturali*, Torino 1967, pp. 74-77.

poi distruggesse il nostro pianeta, « sarebbe sempre sufficiente che noi riuscissimo ad inviare attraverso lo spazio, come un messaggio aperto verso l'avvenire, qualche pioniere della conquista interplanetaria perché l'agonia di un astro cessasse di essere quella del lavoro umano » (42). Mury respinge l'idea che la scomparsa dell'uomo priverebbe retroattivamente di senso l'impresa dell'uomo: « Il senso non si iscrive al di fuori del tempo, è vissuto qui ed ora, è acquisito una volta per tutte. Senza dubbio voi mi risponderete che, se non è più pensato da nessuno, il senso non esiste più; al che io ritorcerò che, se è stato pensato, tutto non accade più come se non fosse mai stato pensato » (43). Si potrebbe replicare facilmente che l'assurdo di una realtà tutta materiale interamente votata alla distruzione è proprio questo: che malgrado l'altezza e la nobiltà delle realizzazioni, tutto sia destinato ad annullarsi come se mai nulla fosse stato. E' una prospettiva che Ernst Bloch non può ammettere: come rileva Ormea, egli « ha ben chiaro il concetto di ciò che significhi morte totale dell'umanità e del pianeta, ed ha altrettanto chiara la coscienza che il frutto più grande prodotto dalla natura, il pensiero riflesso, dovrà sfuggire alla morte tota-

(42) G. Mury, *Le marxisme devant la mort,* in « Supplément de La Vie Spirituelle », n. 77, Mai 1966, p. 245. Viene da chiedersi cosa possa veramente rappresentare per l'uomo una « immortalità » fatta solo di dilazioni della morte, a simiglianza di una condanna a morte la cui esecuzione venisse di giorno in giorno rinviata. « L'immortalità » osserva Jankélévitch « non è affatto il colmo od il limite della longevità, e nemmeno si viene a trovare nell'orizzonte di questa; e non si diviene immortali a forza di vivere da vecchi e da sempre più vecchi; una lunga vita può ben apparire, al limite, praticamente indiscernibile dall'immortalità: eppure lo scarto tra l'immortalità e la più lunga delle vite sarà sempre uno scarto infinito, ed un salto vertiginoso non basta a superarlo. E d'altronde il "superstite" in tali condizioni, non sarebbe nulla di più che uno scampato continuamente salvato dal suo continuo naufragio; e la sopravvivenza di questo sopravvissuto non sarebbe, a propria volta, nulla di più di una precaria dilazione incessantemente ricondotta di pericolo in pericolo; una sorta di miracolo continuato ... L'immortalità non è né la possibilità inaudita che ci permette di sfuggire alla morte, né il talismano che ci permetterebbe, in generale, di non morire, e nemmeno il dono miracoloso che ci permetterebbe di non morire mai: l'immortalità è di non poter morire. In che modo questa impossibilità assoluta risulterebbe da un progresso indefinito? » (V. Jankélévitch, *op. cit.*, pp. 347-348). Negli Stati Uniti « la connessione tra fatti di tipo mistico e fatti di tipo tecnologico si ritrova nella nascita di un movimento per raggiungere l'immortalità attraverso la refrigerazione. La speranza della resurrezione, comune a tante religioni, è fondata stavolta sui progressi compiuti dalla tecnica americana nel campo della criogenica, ossia del congelamento delle sostanze a bassissime temperature. Mediante la criogenica, gli scienziati sono già riusciti a rianimare virus, batteri e altre forme primitive di vita. Chi può dire che un giorno non riusciranno a rianimare anche l'uomo? Questa speranza ha riunito un ampio numero di persone, le quali chiedono che al momento della loro morte, anziché seppellirle o cremarle, si faccia loro il favore di congelarle. Chissà — dicono — se saremo veramente morti, dato che nessun medico è stato mai in grado di dire in quale momento preciso l'anima abbandona i corpi? Chissà se durante il periodo di congelamento la medicina non troverà la cura ai mali che ci avranno uccisi? Alla Società per l'estensione della vita, formata nel 1965 col motto Freeze - Wait - Reanimate (Gela, attendi, resuscita) hanno aderito diverse migliaia di persone » (Mauro Lucentini, *America che cambia,* Milano 1967, p. 166).

(43) *Ibidem,* pp. 246-247.

le » (44). Bloch rifugge da una natura che si sviluppi solo come una terra che diventerà alla fine una morta luna, rappresentata da una stereotipata distruzione di nuove stelle, con tutti i connessi ricambi e le connesse operazioni meccaniche. La natura, scrive Bloch, non può in nessun modo liquidare la sua più vera speranza: « può inglobare tra i suoi tesori questo frutto, può diventare questo frutto e non lo deve distruggere » (45).

Ma a questa suprema esigenza, cui una visione cristiana potrebbe dare una adeguata risposta, cosa può invece offrire quella visione materialistica della realtà che è peculiare del marxismo? Si potrebbe forse dire che il marxismo è mosso da intime esigenze umanistiche, le quali però la sua dottrina materialistica non è in grado di soddisfare, e sarebbe invece in grado di soddisfarle il cristianesimo con la sua concezione di un Dio che si partecipa all'uomo ed ha per l'uomo, e per l'umanesimo stesso, parole di vita eterna. Ma il cristianesimo, al pari di qualsiasi religione, non è forse, agli occhi del marxista, « l'oppio del popolo? ». Si può forse dire, ancora, che l'ateismo marxista ed il suo anticristianesimo abbiano assolto una funzione storica, al pari della concezione materialistica, in ordine ad un certo sviluppo che il marxismo si è voluto dare per portare avanti in un certo modo la sua lotta rivoluzionaria. Può darsi che ad un determinato punto, conseguiti dati obiettivi o venendo comunque a cessare, a modificarsi certe situazioni, può darsi che a quel punto quegli atteggiamenti e quella concezione filosofica rivelino di avere esaurito la propria funzione. Ammettiamo che, sotto la spinta del movimento marxista e di altri movimenti politico-sociali, si riesca a realizzare quella società giusta che il marxismo e quegli altri movimenti si propongono; ammettiamo che l'umanità debba venire a trovarsi, prima o poi, in quella fase, ad avere risolto essenzialmente tutti i più gravi problemi che la pressavano sul piano politico, economico e sociale, per affrontare i quali il marxismo si era storicamente venuto a connotare in una certa maniera. A questo punto gli uomini passerebbero a porsi mete di natura ulteriore, e via via verrebbero a porsi mete di perfezionamento indefinito, a ciò sospinti da una recuperata coscienza filosofica: espressione da intendersi nel senso più stretto e proprio. Ma è precisamente allora che il problema della morte emergerebbe alla coscienza umana con tutta la sua chiarezza e con tutta la sua forza, come un problema che non si può più occultare né rimandare ulteriormente. Soltanto allora, forse, si manifesterà chiara tutta la positività di una lunga tradizione di pensiero e di vita spirituale che profeticamente avrà preparato le vie perché nella maniera più corretta e migliore vengano affrontate, da tutti gli uomini, quelle che sono per l'uomo le questioni ultime e più fondamentali.

FILIPPO LIVERZIANI

(44) F. Ormea, *op. cit.*, p. 384.

(45) E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959, p. 1.384. Cfr. l'intero paragrafo *Verschwinden des letalen Nichts im sozialistischen Bewusstsein*, pp. 1.378-1.384.

NOSTRA SIGNORA D'ISRAELE

Da secoli la devozione dei fedeli si compiace di approfondire la figura di Maria. Si è più volte notato che il Nuovo Testamento è alquanto discreto al suo riguardo. Centrato su Gesù, esso lascia sua madre nell'ombra. S. Giovanni, che fu intimo di Maria, non fa neppure il suo nome. Per lui ella è « la madre di Gesù » (Gv 2, 1; 19, 25).

Tuttavia la figura di Maria ha suscitato assai presto l'interesse dei cristiani; a metà del II secolo un vangelo apocrifo, il *Protovangelo di Giacomo,* tenta di sopperire al silenzio degli evangelisti; è a partire da questo testo infatti che entreranno nella letteratura e nell'iconografia cristiane un gran numero di informazioni relative a Maria.

Sfortunatamente la preoccupazione della verità storica non guidava di certo l'ignoto autore del *Protovangelo di Giacomo.* E' possibile, comunque, e probabile che alcuni dati della sua opera siano esatti (1). Ma è sicuro anche che molte informazioni sono false.

In particolare, il *Protovangelo* testimonia del fatto che, un secolo dopo la morte di Gesù, i cristiani avevano già perduto di vista l'importanza dell'origine ebraica di Maria e, quindi, di Gesù. Questa tendenza non farà che accentuarsi. Nel corso della storia Maria sarà rappresentata, materialmente e moralmente, come la « cristiana-tipo », con il rischio di approdare ad una congerie di anacronismi: nella maggioranza dei casi Maria è abbigliata come le donne coeve al pittore o allo scultore che la raffigurano; altrettanto dicasi circa le opere letterarie.

La polemica che s'era sviluppata fra cristiani ed ebrei, ed il rifiuto opposto al Vangelo da parte di numerosi ebrei determinano una generalizzazione inesatta: gli ebrei divengono, agli occhi dei cristiani, i nemici di Cristo. Ci si dimentica troppo presto che Gesù e sua madre erano anch'essi ebrei. Questa mancanza ha provocato spesso molte imprecisioni. Pochissimi autori hanno presentato Maria per quella che era in realtà, cioè una fanciulla ebrea.

I dati storici dei Vangeli

Matteo e Luca presentano entrambi la genealogia di Giuseppe. Una di queste genealogie è in verità quella di Maria e l'altra quella di Giuseppe (ciò che spiegherebbe le divergenze che si hanno fra esse)? Alcuni autori

---

(1) Cf. E. Amann: « *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins* », Paris 1910, pp. 45-60.

lo credono, ma non è che un'ipotesi. Noi riteniamo che sia sicuramente attestato dalla Scrittura come pure dalla tradizione, dalla liturgia e dall'iconografia che Maria discendeva da Davide (2). Ma in quel tempo la divisione in tribù non ha già più molta importanza, tranne che per ciò che concerne la tribù sacerdotale.

Discendente della tribù di Davide, Maria era imparentata con quella di Levi in quanto cugina di Elisabetta (Lc 1, 36). Quest'origine non implica affatto che Maria fosse ricca: i discendenti di Davide non avevano più alcun privilegio da quando la regalità era stata loro sottratta dai detentori che erano seguiti. E' probabile che i parenti di Maria, come Maria stessa, non si distinguessero in nulla dalla massa del popolo.

Maria era, ci dice il Vangelo, fidanzata con il falegname Giuseppe. Il suo fidanzamento con Giuseppe è considerato un evento normale, tale da non provocare né stupore né problema di alcuna sorta; è dunque proprio il caso di pensare che Maria fosse pressappoco dello stesso ceto sociale di Giuseppe. La sua vita non si distingue molto da quella dei contemporanei, se si eccettua il fatto straordinario rappresentato dall'Annunciazione e dalla miracolosa concezione di Gesù.

La vita quotidiana di un'ebrea nel I secolo

Ci mancano i documenti per offrire un'idea precisa della vita di una donna della Palestina nel tempo in cui visse Maria. La Bibbia è la nostra principale fonte di notizie, tuttavia essa pone in primo piano l'attività degli uomini e d'altra parte, non essendo un resoconto propriamente storico, non fornisce che incidentalmente dei particolari sulla vita materiale.

Le principali occupazioni delle donne riguardavano il campo della nutrizione e dell'abbigliamento. Filavano la lana ed il lino, e molavano la farina. Rimanevano per lo più in casa, e non partecipavano molto al lavoro degli uomini, che era costituito dalla guardia alle greggi nelle campagne e dalle attività artigianali nelle città. Maria era « la moglie del falegname », come Gesù ne era il figlio (Mt 13, 55).

Secondo l'Antico Testamento la donna ideale era anche un'abile commerciante ed una perfetta padrona di casa. Ma il ritratto ben noto di *Proverbi* 31, 13 - 30 è quello di una donna agiata. Forse Giuseppe e Maria erano dei modesti artigiani che guadagnavano la loro vita, senza nulla di più. La civetteria è biasimata, mentre la bellezza della donna è stimata e valorizzata. Quella di Ester e di Susanna è sottolineata dallo scrittore sacro (Est 2, 7 e 5, 1; Dn 13, 2).

Non sappiamo nulla della figura fisica di Maria, nemmeno della sua età al momento del suo matrimonio. Una certa tradizione fa di lei una fan-

(2) Cf. D. Judant: « *Maria figlia di Levi o figlia di Davide?* », in *Renovatio* 1975, n. 3, pp. 303-329, e n. 4, pp. 451-471.

ciulla assai giovane al momento dell'Annunciazione, mentre Giuseppe sarebbe stato un vecchio (3). Nessun preciso riferimento storico sostiene queste affermazioni. Si può soltanto arguire dai Vangeli che Maria era orfana al momento del suo fidanzamento: non si parla assolutamente dei suoi genitori; d'altra parte, il personaggio di Giuseppe scompare dalla scena dopo la maggiore età religiosa di Gesù (Lc 2, 41 ssg.): egli è probabilmente morto a cavallo fra quest'evento e la vita pubblica del Signore.

La scena dell'Annunciazione è quella che meglio ci raffigura il personaggio di Maria. Essa è soprattutto una testimonianza della sua fede. La caratteristica precipua di Maria è quella di essere stata una « buona Israelita ». Ma cosa bisogna intendere con quest'espressione?

La religione ebraica entra, molto più del cristianesimo, nei dettagli della vita quotidiana, proponendo numerosi principi di alimentazione e di igiene. Dal momento che, in occasione d'un evento che dovette essere per lei drammatico, Maria diede una testimonianza di fede paragonabile a quella di Abramo, si può a buon diritto ritenere che ella osservasse con la più grande sollecitudine tutte le prescrizioni religiose. Un certo numero di animali vengono considerati impuri: è dunque proibito mangiarne; si tratta del cammello, della lepre, del maiale (Lv 23, 6 ssg.; Dt 14, 21). Tra i pesci sono permessi soltanto quelli che hanno pinne e scaglie. Numerosi volatili sono vietati. Non è permesso mangiare gli animali trovati morti. E la macellazione degli animali è regolamentata: bisogna sgozzarli. E' ricordato anche il modo di preparazione dei cibi: « Tu non farai cuocere un capretto nel latte di sua madre » (Es 23, 19; Dt 14, 21). Quest'interdizione non si sa precisamente fino a che epoca sia stata estesa; il Talmud proibisce di far cuocere la carne in un qualsiasi prodotto latteo, ed è ugualmente vietato mangiare carne dopo i latticini (il contrario è invece consentito). Queste istruzioni, forse antichissime, evidentemente non facilitano la vita della donna ebraica, soprattutto in un'epoca in cui le risorse d'un artigiano dovevano essere scarse. L'alimentazione era certamente frugale: animali arrostiti, latticini, pane, dolci, miele e frutta. I banchetti greci e romani sono sconosciuti agli ebrei.

Tuttavia le varie feste erano contrassegnate da pasti di una qualità migliore del solito: Pasqua, ad esempio, era celebrata in un modo del tutto speciale, secondo un'alimentazione privilegiata. Per commemorare l'uscita dall'Egitto e la loro liberazione gli ebrei dovevano immolare una vittima; in seguito si stabilirà l'uso di sacrificare un agnello. Inoltre, per sette giorni, è opportuno mangiare degli azzimi, ossia dei pani senza lievito (Lv 23, 6 ssg.; Dt 16, 2 ssg.; Nm 28, 16 ssg.). Durante le feste nessuno lavora; così dicasi dell'intera giornata del sabato che inizia dalla sera del venerdì, all'apparire della prima stella.

Come la giornata è santificata dai pasti preparati secondo regole religiose, così tutta la vita della donna è costellata di certi riti. Ella è considera-

(3) Cf. E. Amann, *op. cit.*, pp. 216-217.

ta « impura » durante le mestruazioni; così dicasi dopo un parto. In quest'ultimo caso, dopo un periodo che può variare da quaranta a novanta giorni, la donna deve recare al sacerdote, perché li sacrifichi, un agnello ed un colombo (od una tortora). Coloro che non hanno denaro sufficiente per offrire un agnello possono rimpiazzarlo con un secondo colombo o con una seconda tortora (Lv 12 1-8). Ciò che fecero Maria e Giuseppe (Lc 2, 24); e noi troviamo in questo particolare un'indicazione precisa circa la loro condizione sociale.

Sembra che l'educazione dei ragazzi spettasse soprattutto agli uomini (Ecli 30, 1-13); la donna s'occupava preferibilmente delle fanciulle. Ed è ancora la donna che, sotto la direzione del marito, coltiva il precetto della carità e distribuisce le elemosine. Ugualmente è lei che è indotta a praticare il precetto dell'ospitalità (Ecli 29, 8-13 e 21-28). L'amore del prossimo è vivamente raccomandato, e noi possiamo a buon diritto ritenere che Maria lo praticasse con premura.

Ma la donna è interamente soggetta al marito, a cui è subordinata in una forma assoluta. Il mondo ebraico è un regime che oggi si direbbe « antifemminista ». Questa subordinazione della donna, abbozzata fin dall'inizio della Genesi, è un concetto che vive già dalle origini, ma s'approfondisce con il peccato di Eva (Gn 3, 16). La disuguaglianza dei sessi s'accentua sotto il regime patriarcale e non pare aver avuto un'evoluzione fino al tempo di Cristo (4). Sembra che ci si sposasse assai giovani, verso i dodici anni le fanciulle e verso i tredici i ragazzi (5).

Il matrimonio di una fanciulla era stabilito dal padre o, in ogni caso, dall'uomo che, nell'ambito della sua famiglia, aveva autorità su di lei, zio o fratello. Quest'uso probabilmente spiega il fatto che Maria sia stata fidanzata a Giuseppe. L'autorità del marito è assoluta (Ecli 7, 25 e 25, 26). Tuttavia il marito deve per sua parte saper riconoscere le qualità della moglie, e quest'ultima ha diritto alla considerazione ed all'onore. Si tratta, per lei, di una sottomissione, non di una schiavitù: « Come il sole brilla nel più alto dei cieli, / così la bellezza d'una donna modesta, / nel decoro della sua casa » (Ecli 26, 16).

Bellezza, sagace attività e devozione: queste sono le qualità principali della donna ebraica. Queste dovevano essere le qualità di Maria.

Maria ha dovuto consacrarsi all'educazione di Gesù; l'iconografia reca il segno di questa tradizione. Forse fu Maria che al figlio insegnò a leggere, dal momento che pare certo che le donne ebraiche avessero una buona istruzione. Comunque, è lei che l'ha allevato secondo i più puri principî della religione ebraica. Nonostante i problemi che le procurò questo bimbo, ella fece di lui, senz'altro, un buon ebreo, interamente votato a quel Signore che Maria soltanto sapeva essere anche suo padre.

---

(4) Cf. R. de Vaux: «*Les Institutions de l'Ancien Testament*», Paris 1961, p. 39.
(5) *Ibidem*, p. 53.

La morale di Maria

Maria, ripetiamo, era ebrea. Nel mondo ebraico, come sarà dopo nel cristianesimo, la morale è essenzialmente a base religiosa. Tutti i comandi provengono da Dio. Il codice morale è stato dettato da Dio stesso che s'è rivolto direttamente agli uomini.

Il primo precetto, quello essenziale, è l'amore di Dio (Es 20, 3 e 6). E' questo amore che è all'origine di tutti gli altri. L'amore ed il rispetto dovuti a Dio impediscono di profanare in qualche modo il nome divino. Così, non soltanto lo spergiuro è proibito, ma per giunta il nome di Dio non deve essere pronunciato che con piena coscienza; sicché si proibirà anche di pronunciarlo per evitare in tal modo qualsiasi occasione di bestemmia.

Se si devono a Dio amore e rispetto, è doveroso anche onorare i propri genitori (Es 20, 12; Ecli 3, 1-16). La pietà filiale è una qualità dominante dell'ebreo, uomo o donna che sia. Maria dovette osservarla con sollecitudine, ma, come abbiamo visto, sembra che ella abbia perduto presto i genitori.

Gli ebrei hanno un concetto molto elevato del matrimonio. La morale coniugale s'è affinata a poco a poco, e la monogamia ha preso il posto della primitiva poligamia. Il ripudio è permesso all'uomo, e a lui soltanto, ma tale soluzione è sconsigliata (Ecli 7, 26). Il matrimonio è reputato una benedizione, mentre la continenza non ha un grande onore nel mondo ebraico (6). Quest'aspetto pone, riguardo a Maria, un problema sul quale ritorneremo. La verginità prima del matrimonio è d'obbligo, pena la morte (Dt 22, 20-21).

La sottomissione assoluta della donna al marito s'accompagna tuttavia ad un amore reciproco (Pro 5, 18-19; 11, 16; 12, 4; Ecli 7, 26; 26, 1-3; 36, 21-25; etc.). La morale coniugale è assai elevata, sicuramente la più pura di tutta l'antichità. Fondato sulla religione, il matrimonio era un'istituzione solida che permetteva agli ebrei di vivere felicemente.

Non soltanto è proibito uccidere e rubare, ma anche sono proscritti l'odio e la violenza in ogni loro forma (Pro 10, 18; Ecli 27, 30); non soltanto non bisogna rubare, ma anche è proibito desiderare ciò che appartiene ad altri. La giustizia sotto tutte le sue forme è insistentemente raccomandata. Quest'elevata morale sa concepire un'esigenza di purezza che è del tutto omogenea allo spirito del Nuovo Testamento: « Dio ama i puri di cuore, / e chi ha la grazia sulle labbra, è amico del re » (Pro 22, 11).

Il lavoro è vivamente onorato; abbiamo già visto che l'attività è valutata come la più bella qualità della donna. L'arricchimento è considerato come la normale ricompensa di chi ha lavorato. La povertà non è invece stimata in se stessa (Pro 10, 4-5); da questo punto di vista v'è una sensibile differenza rispetto alla morale del Nuovo Testamento. Tuttavia è per-

(6) Fatta eccezione per alcune sette, come gli Esseni o la comunità di Qumrân.

cepito il valore relativo della ricchezza, e quest'ultima non deve mai essere considerata come una cosa fine a se stessa (Pro 11, 4 e 28; Ecli 31, 1 ssg).

Non soltanto è proibito mentire (Ecli 20, 24), ma neppure bisogna meditare il male (Pro 12, 20). La prudenza e la cortesia sono raccomandate. E l'umiltà è esaltata (Pro 11, 2; 12, 1; Ecli 3, 18-20).

Questi consigli, seguiti dai « giusti » dell'Antico Testamento, li condussero ad una morale vicina a quella del Discorso della Montagna. Essi sono stati messi in atto in un modo del tutto particolare da Maria, la « figlia di Sion » per eccellenza. Costei doveva essere preservata dal peccato per essere degna di dare vita al figlio di Dio, ma l'ambiente umano in cui ella visse, di fatto, le permise di conservare e di accrescere la purezza che le era stata donata. Storicamente Maria funge da cerniera fra i due Testamenti. Ricevette certamente molto dal proprio Figlio, ma non v'è dubbio che, in quanto era fedele all'insegnamento dell'Antico Testamento, fu in grado di pronunciare quel *fiat* che doveva sconvolgere l'intera storia umana.

La religione di Maria

La vita morale è governata essenzialmente dall'amore di Dio. Questo è principio fondamentale del mondo ebraico. « Ascolta, Israele: il Signore, Iddio nostro, è l'unico Dio. Amerai dunque il Signore, Iddio tuo, con tutto il tuo cuore, con tutta l'anima tua e con tutte le tue forze. E questi comandamenti, che oggi ti prescrivo, rimangano impressi nel tuo cuore » (Dt 6, 4 ssg). Questo passo della Scrittura era recitato incessantemente dagli ebrei. Tutte le forze dell'individuo, tutte le sue facoltà sono tese verso Dio che diviene così il centro della vita, il motore di tutta l'attività umana.

Quest'amore di Dio si traduce in amore del prossimo: dei genitori, del coniuge, dei servi, dei poveri che si hanno all'intorno. Sebbene non fosse ancora chiaramente proclamato, il precetto della carità universale esiste già di fatto, e Gesù non farà che rievocarlo e riassumerlo.

L'amore di Dio si riflette in tutti gli atti della vita quotidiana. Scandisce il ritmo dei giorni; a sentire il Salmista (Ps 119, v. 164), il pio Israelita invoca il Signore sette volte al giorno. Se è vero che la donna non è tenuta a quest'obbligo, sembra chiaro tuttavia che anch'ella finisse per osservarlo. Un intero giorno della settimana è consacrato a Dio; se non si deve compiere alcun opera lavorativa il sabato, è per avere il tempo di lodare Dio (Dt 5, 14).

Allo stesso modo, l'intero anno è ritmato dalle diverse feste, anch'esse non « lavorate ». Sono un'occasione di riposo e di letizia, ma orientate soprattutto verso la lode di Dio. Ogni mese gli è consacrato (Nm 28, 11). La Pasqua è una commemorazione della liberazione del popolo ebraico: è un'esplosione di riconoscenza per questo favore di Dio (Es 23, 14; Dt 16, 1-16; Lv 23, 5 ssg.). Ogni anno un intero giorno è consacrato alla penitenza (Lv 23, 26-28; Nm 29, 7-11). Questo giorno è caratterizzato da un digiuno

totale a partire dall'apparizione della prima stella alla vigilia fino a quella della prima stella all'indomani: ventiquattro ore senza ingoiare nulla, nemmeno una goccia d'acqua. E questo tempo è interamente consacrato alla preghiera di penitenza.

Soltanto gli uomini sono sacerdoti ed abilitati ad offrire i sacrifici nel Tempio. Non è concepibile che una donna possa assumere la dignità sacerdotale. Nel mondo ebraico istituzionale la donna non conta, non ha alcun posto nel culto o nella liturgia.

La donna partecipa al fatto religioso, ma sotto una forma differente: insieme con gli uomini non sacerdoti, le donne costituiscono l'assemblea dei laici, che, come i sacerdoti ed unitamente ad essi, osserva i comandamenti di Dio e, tramite i sacerdoti, offre il sacrificio di lode (2 Cr 31, 18; Ne 8, 2 e 10, 29).

Il ruolo della donna è unicamente di ordine spirituale. Ma, da questo punto di vista, la donna è equiparata all'uomo dinanzi a Dio. Come l'uomo, può consacrarsi a Dio (Nm 6, 2 ssg.). La differenza non consiste che nell'ordine della funzione all'interno del popolo di Dio.

Le donne possono anch'esse ricevere ispirazione dallo spirito di Dio: l'Antico Testamento rende conto di numerose « profetesse », quali Maria (Es 15, 20), Debora (Gdc 4, 4) e Hulda (2 Re 22, 14 ssg.). Luca ricorda una « profetessa » (Anna) che « non lasciava mai il Tempio e serviva Dio notte e giorno con digiuni e preghiere » (Lc 2, 36-37). Questa donna è un esempio della devozione femminile ebraica.

Dio sceglie anche delle donne per compiere la sua opera di salvezza. Giuditta ed Ester hanno entrambe contribuito a mantenere l'esistenza del popolo d'Israele, investite tutt'e due d'una vera e propria missione divina (Gdt 9, 2-14; Est 4, 17). Giuditta ed Ester sono delle « prefigurazioni » di Maria, la quale, in un altro ambito, del tutto spirituale, avrà una funzione determinante nella storia della salvezza.

L'Antico Testamento ci offre numerosi esempi dell'amore di certe donne per Dio; amore talvolta spinto fino al martirio, come nel caso della madre dei Maccabei (2 Mac 7, 20-23). L'amore di Dio lascia prevedere che il Creatore non può non restare fedele al patto, qualunque cosa accada. Il « giusto » è così condotto alla speranza della resurrezione, benché quest'ultima non sia ancora chiaramente annunciata.

Dagli esempi offerti da Giuditta, da Ester e dalla madre dei Maccabei si può vedere come la religione delle donne ebraiche non abbia nulla di affettato. Essa richiede al contrario una grande forza d'animo. Questi erano anche gli esempi che si proponevano a Maria.

Costei aveva fatto voto di verginità, come ha ritenuto tutta la tradizione? La conoscenza della religione ebraica rende quest'ipotesi difficilmente ammissibile. Tuttavia, come scrive il padre A. Feuillet, « gli Esseni, quali ce li descrivono Plinio il Vecchio (*Hist. Nat.* V, 17), Giuseppe Flavio (*Guerra giudaica* II, 8, 2-13) e Filone (*Quod omnis probus liber,* 75-91), come

anche i seguaci di Qumrân che si riallacciano assai probabilmente al movimento degli Esseni..., dimostrano che esisteva allora, presso gli ebrei, un certo ambiente favorevole alla verginità o almeno all'austerità nel ricorso al matrimonio... Soprattutto, Maria non è un'ebrea comune: è destinata a svolgere un ruolo eccezionale nella storia della salvezza, e bisogna forse pensare che non vi sia stata preparata da Dio? L'idea di una preparazione operata da Dio è ricorrente nella Scrittura, come anche quell'immagine secondo cui Dio esegue i suoi piani in una maniera del tutto paradossale, in grado di rovesciare tutte le previsioni umane » (7).

Dio ha dunque potuto ispirare a Maria un proposito di verginità che, del resto, la risposta di Maria all'angelo sembra ben confermare: « Come potrà avvenir questo, poiché io non conosco uomo? » (Lc 1, 34) (8). Ci si può piuttosto domandare se Maria non si fosse consacrata a Dio, non certamente secondo l'uso che in seguito si fisserà nella Chiesa per le religiose, ma, nel contesto di quell'epoca, per meglio pregarlo di venire in aiuto al suo popolo.

Infatti il popolo ebraico stava vivendo momenti tragici. Da un lato, sul piano temporale: i Romani occupavano il territorio e facevano duramente sentire il loro giogo. Dall'altro, sul piano spirituale: il clero non era più degno di fiducia, e gli ebrei, per quanto religiosi, erano divisi in numerose sette che non s'intendevano molto. Le accuse di Gesù riportate nei Vangeli ci mostrano un certo scadimento della religione ebraica nel suo insieme; come lungo tutta la storia d'Israele, restava una minoranza di fedeli pii e sottomessi a Dio. Maria faceva parte di questo « residuo » d'Israele.

Ella doveva tanto più consacrarsi alla preghiera in quanto doveva richiedere ardentemente a Dio la venuta di quell'inviato che era promesso dalla Scrittura, colui che sarebbe stato l'« Unto » d'Israele ed avrebbe salvato il proprio popolo. Questo Messia (9) doveva nascere dalla tribù di Davide. Ora Maria sapeva di essere di questa tribù (10). Era fidanzata a Giuseppe, anch'egli discendente di Davide. Avrebbero potuto dare vita al Messia: questa doveva essere la speranza di ogni pia ebrea della discendenza di Davide. Forse l'umiltà impediva a Maria di accarezzare questa speranza. Ritenendosi indegna d'un tale onore, ella aveva l'intenzione di trascorrere la vita a domandare a Dio che finalmente inviasse questo Messia tanto atteso.

Furono forse proprio quest'umiltà e questa purezza a commuovere Dio?

---

(7) A. Feuillet: *« Jésus et sa mère »*, Paris 1974, pp.113-114.

(8) Cf. A. Feuillet, *op. cit.*, p. 113. Notiamo di passaggio l'inverosimiglianza contenuta nel *Protovangelo di Giacomo:* Maria non è stata certamente educata nel Tempio.

(9) Il termine « Messia » s'è caricato d'un senso che in origine non aveva. Il termine ebraico corrispondente significa « colui che è unto »; esso, nell'Antico Testamento, è riferito ad un certo numero di personaggi; ma a poco a poco assunse un significato particolare, come testimonia il Vangelo (Gv 1, 41).

(10) Cf. D. Judant, *art. cit.*, in *Renovatio* 1975, n. 3, pp. 303-329.

La santità è stata accordata a Maria dal Signore, purtuttavia ella era libera. Ed è questa libertà che Dio mise alla prova al momento dell'Annunciazione, che costituisce quel passo del Vangelo che ci permette di meglio comprendere chi era Maria.

L'umiltà di Maria emerge dalla sua reazione all'apparizione dell'angelo: « Ella, a queste parole, si turbò e si domandava che cosa potesse significare un tale saluto » (Lc 1, 29). Le parole successive l'illuminano un po': nutrita di Scrittura come era, sapendo di essere della tribù di Davide, comprende che le è chiesto di mettere al mondo quel bimbo meraviglioso che il popolo ebraico attendeva. L'apparizione stessa dell'angelo le fa intendere che la nascita di questo bimbo sarà miracolosa. « Come potrà avvenire questo, poiché io non conosco uomo? »: non s'è fatta parola di Giuseppe, e Maria comprende che la cosa riguarda lei sola. La risposta dell'angelo fa appello alla sua fede, « perché nulla è impossibile a Dio ».

Maria dovette essere profondamente turbata, dal momento che non poteva comprendere esattamente quanto le accadeva. Tutto ciò che sapeva, era che si trovava in presenza d'un inviato di Dio e che questi le domandava l'adesione nella fede. E' questa adesione che diede Maria: « Ecco l'ancella del Signore; che mi avvenga secondo la tua parola » (Lc 1, 38).

Maria aveva pensato di servire Dio in un certo modo; poi, tutt'ad un tratto, le è stato richiesto di aderire ad un mistero che la supera. Ma poiché il suo proposito era quello di servire Dio, ella dà il proprio assenso alla volontà di Dio, per quanto si manifesti in una forma tanto incomprensibile. Ciò che rende ammirabile Maria è appunto la sua fede.

Infatti Maria non sa ciò che l'attende. Ed il seguito degli avvenimenti fu per lei penosissimo.

Forse Giuseppe le fece dei rimproveri? In ogni caso, Maria dovette sapere che egli aveva intenzione di ripudiarla (Mt 1, 10). Una volta di più il Signore accomodò le cose.

Ma poco tempo dopo la nascita del bimbo misterioso Simeone le annuncia una grande sofferenza. Noi non conosciamo nulla della reazione di Maria. Sappiamo soltanto che dovette passare dei momenti d'angoscia: inizialmente prima della nascita di Gesù, quando non v'era posto alla locanda, e poi con la fuga in Egitto. Maria doveva certo sperare che Dio avrebbe salvato Gesù, ma ancora una volta fu una prova di fede, la sua.

E questa prova di fede continua per tutta la vita. Certamente Maria ebbe la grazia inestimabile di essere intima del Signore. L'allevò secondo i principi della religione ebraica, ma assai presto questo bimbo dovette porle dei problemi. L'episodio di Gesù ritrovato nel Tempio in mezzo ai dottori della legge dimostra che Maria dovette conoscere le inquietudini di tutte le madri. E la risposta di Gesù rimase misteriosa: « Non sapevate che io mi devo occupare di quanto riguarda mio Padre? » (Lc 2, 49); infatti « essi non compresero quello che aveva loro detto » (Lc 2, 50).

Dinanzi al bambino Maria contempla il mistero. Ella non « sa », ma

« crede ». Che ne sarebbe stato di questo bambino? Gli ebrei attendevano un liberatore politico, un capo che li affrancasse dal giogo dei Romani. Maria, nella sua devozione, dovette soprattutto essere sensibile ai peccati del suo popolo: quest'ultimo aveva bisogno d'essere redento, di essere salvato, in quanto si stava rovinando. L'insegnamento stesso di Gesù la conferma in questo pensiero. Intende che suo figlio non sarà il « re d'Israele » che molti aspettano, ma non sa che cosa sarà.

Maria dovette seguire con angoscia l'agitazione che si dispiegò intorno a Gesù, le contraddizioni che questi sollevava. E poi vi furono l'arresto, il processo, la terribile « via crucis ». Maria non abbandona Gesù. Più che mai, ella doveva essere non soltanto sconvolta, ma anche profondamente turbata: quest'uomo di cui lei sola conosceva il segreto relativo alla nascita, colui che doveva salvare il suo popolo, Dio Padre l'avrebbe lasciato morire?

Ma Gesù accettava. E Maria, costretta una volta di più ad un mistero di fede, accetta unitamente al figlio. Gesù si offre al Padre, ma è lecito pensare che Maria, per parte sua, offra il figlio al Padre.

Ed ecco che, in punto di morte, Gesù affida Giovanni a Maria e, contemporaneamente, Maria a Giovanni. Maria avrà l'incarico di istruire Giovanni, di raccontargli ulteriormente « tutto ciò che ella aveva meditato nel cuore ». Affidando la madre a colui che doveva diventare il più teologo fra gli evangelisti, Gesù prepara la trasmissione del proprio messaggio. Maria racconterà a Giovanni tutto ciò che sa di Gesù, e attraverso Giovanni la comunità cristiana potrà apprendere chi è questo Salvatore che i suoi stessi discepoli avevano preso ad abbandonare. I suoi discepoli, ma non Maria, che la tradizione indica sempre fedele ai piedi della Croce.

Infatti pare proprio che Maria soltanto non abbia abbandonato Gesù. La sua fede non è venuta meno. Benché il Nuovo Testamento sia muto a tal riguardo, è lecito ritenere che, sostenuta dal ricordo dell'Annunciazione, Maria sia l'unica a non disperare. Ancora una volta non comprende, ma confida in Dio e nel Figlio. Nell'ambito dei Vangeli non è una stranezza di poco conto il loro silenzio su Maria fra la Resurrezione e l'Ascensione. Maria rivide il figlio risuscitato? Noi non sappiamo nulla, non possiamo che supporlo. In ogni caso, Maria ora sa che la sua fede non era vana. A poco a poco riesce ad intravedere la portata dell'insegnamento di Gesù ed a comprendere che la morte del Signore aveva come fine la vita dell'umanità. Gesù aveva salvato il suo popolo.

Noi non sappiamo nulla della vita di Maria da Giovanni. Possiamo soltanto supporre la grandezza dei loro colloqui. Ella raccontava a Giovanni quanto sapeva, egli meditava e ne deduceva quegli insegnamenti che, più tardi, metterà per iscritto nel suo Vangelo e nelle sue Lettere.

Noi non sappiamo nulla neppure della morte di Maria. Sappiamo soltanto ciò che a questo riguardo ci insegna la Chiesa. Maria ricevette il premio di una vita interamente donata a Dio, di una vita senza macchia. Nonostante le difficoltà, la sua fede non era mai stata scossa.

Nostra Signora d'Israele

Alla confluenza dei due Testamenti, Maria è insieme ebrea e cristiana. Fino all'Annunciazione la sua fede è specificamente ebraica. Ed il suo *fiat* costituisce anche l'accettazione del popolo ebraico da lei rappresentato in questo momento cruciale della storia della salvezza.

Lungo tutto l'Antico Testamento il popolo ebraico è indicato come « il popolo dalla dura cervice ». Nel corso della sua storia alcuni personaggi danno una prova di fede: Abramo, Isacco, Giacobbe ed altri ancora. Ma la loro storia è macchiata da imperfezioni od errori.

L'infedeltà stessa del popolo ebraico richiedeva che Dio lo salvasse. Ma Dio non avrebbe salvato l'umanità senza di lei, Maria. Ella, in grazia della sua fede, salva insieme il suo popolo e l'umanità intera. E' consapevole di ciò che tramite lei Dio ha fatto per Israele: « Ha accolto Israele, suo servo, / e s'è ricordato della sua misericordia. / Come aveva detto ai nostri padri, / verso Abramo e la sua stirpe, in eterno » (Lc 1, 54-55).

Con Maria Israele è divenuto fedele. Maria è la gloria dell'umanità, ma è anche la gloria d'Israele suo popolo, Nostra Signora d'Israele. I cristiani hanno sempre manifestato una grande devozione per la Vergine, ma l'hanno troppo spesso considerata come una « cristiana », e ciò non è del tutto esatto.

E' altresì vero che a partire dall'Annunciazione Maria ha avuto fede anche in quel misterioso bambino, ed in questo senso è innegabile che Maria è anche la prima cristiana. In lei la fede d'Israele e la fede della Chiesa si congiungono in una perfetta armonia. Il *fiat* di Maria sigilla in forma definitiva l'Alleanza, l'Alleanza stretta in origine con il solo popolo ebraico ed ora da Gesù aperta alle dimensioni dell'intera umanità. In Maria l'Alleanza antica si trasforma nell'Alleanza nuova ed eterna.

La religione ebraica, come abbiamo detto, lasciava poco spazio alle donne sul piano istituzionale. E così sarà anche nella nuova religione: il sacerdozio sarà riservato agli uomini, secondo la volontà divina per noi ineludibile. Ma Maria ha avuto un ruolo infinitamente più elevato di quello che mai potè avere alcun sacerdote (eccettuato Gesù, il gran sacerdote per eccellenza). Se è la gloria d'Israele, Maria è anche la gloria del sesso femminile. Ed il suo esempio ci permette di comprendere il ruolo specifico della donna nella Chiesa, ruolo di fede e di insegnamento, ruolo del tutto spirituale, purtuttavia eminente. Non è per nulla una funzione di secondo piano.

La Chiesa l'ha compreso, riservando alla Vergine un posto così importante nella catechesi, nella preghiera, nel culto. Maria è insomma per noi, prima di tutto, un eccezionale esempio di fede.

In effetti, se oggi la nostra fede si scontra incessantemente con più ostacoli, se il nostro *milieu* si oppone allo sviluppo della nostra fede, così fu anche per Maria. E' nella fede, nella fede pura, nella fede integra, che Maria aderì al disegno di Dio su di lei. Ed è questo l'esempio che, prima di tutto, ella ci lascia. Maria, più di chiunque, è in grado di comprendere le nostre difficoltà e, nonostante queste, di aiutarci ad averne la meglio. Se è

vero che ricevette delle grazie particolari, non si può negare che Maria ebbe anche a superare una tremenda prova di fede. E' vero che l'Antico Testamento, di cui ella era nutrita, le dava la speranza della venuta d'un « Messia », ma di questo « Messia », diversamente da noi oggi, chi sapeva qualcosa? Maria non prese coscienza che a poco a poco, lungo tutta la vita del Signore, del mistero insondabile che questi rappresentava. Conservò la sua fede dopo la Crocifissione e prima che il mattino di Pasqua rispondesse alla sua speranza? E' lecito pensarlo, ma come dovette essere dolorosa per lei questa prova che la colpiva come madre e come credente! E noi possiamo anche pensare che, se i racconti di Maria hanno nutrito la teologia di Giovanni, l'approfondimento del pensiero da questi compiuto ha a poco a poco illuminato Maria sulla vera personalità di Colui che aveva messo al mondo, vero uomo, ma anche vero Dio. Se ricevette delle grazie eccezionali, Maria incontrò anche delle difficoltà particolari nella misura in cui non poteva conoscere tutto ciò che il Nuovo Testamento avrebbe a noi rivelato. Ella è dunque particolarmente in grado di venirci in aiuto allorché la nostra fede urta in qualche ostacolo.

Cerchiamo pertanto di avere, con l'ausilio della Vergine Santa, una fede paziente ed umile, capace di trionfare su ogni difficoltà, sì da permetterci di rivolgere a Dio in ogni istante della nostra vita quel *fiat* che costituì la « forza » di Maria.

DENISE JUDANT

(Traduzione dal francese di Pierangelo Bonati)

ABBONAMENTO 1976

☐ *Informiamo i nostri lettori che è ancora disponibile il volume del Cardinale Giuseppe Siri « Non per noi Signore » al prezzo di lire 3.000.*

Abbonamenti:

Italia	lire	3.200	più	libro	6.000
Estero	lire	4.000	»	»	7.000
Sostenitore	lire	10.000	»	»	13.000

Recensioni di:

Gianni Baget-Bozzo
Edoardo Benvenuto
Mario Caselli
Filippo Garrone
Pier Carlo Landucci
Filippo Liverziani
Tiburzio Lupo

LIBRI

GARCIA M. COLOMBÁS: « EL MONACATO PRIMITIVO - I: HOMBRES, HECHOS, COSTUMBRES, INSTITUCIONES; II: LA SPIRITUALIDAD » - La Editorial Catolica, Madrid 1974 - 1975, pp. 365+301.

Il padre Colombás tratta in questo libro la storia del monachesimo cristiano sino al V secolo (escluso), e ne affronta i temi dottrinali.

Si tratta di un'opera che pone a frutto in una visione globale, l'ampia base di studi oggi esistente su questi argomenti, ed ha quindi l'utilità di un'*introduzione generale* al monachesimo primitivo.

Lo scritto del Colombás non propone lo svolgimento di un punto particolare, per quanto significativo, ma piuttosto una visione di insieme equilibrata, che tiene conto delle diverse posizioni emerse sull'argomento e se ne serve per offrire, oltre che un panorama del monachesimo antico, un esame della conoscenza e valutazione contemporanea di esso.

Il primo volume, dedicato alla storia, indica i problemi aperti nella storia del monachesimo. Il Colombás vede nei monaci che ancora nel IV secolo rimangono estranei al modello divenuto classico del monachesimo copto (gli *apotaktitai,* i *sarabaiti,* i *remnuoth,* i *figli dell'alleanza,* nomi diversi indicati da fonti diverse) la prima forma di una vita continente, che non aveva scelto ancora la separazione dal luogo abitato, il deserto, come sua residenza: una forma di vita ascetica ancora legata alla città, in cui si trova la Chiesa.

Il Colombás mostra quindi che la classicità del monacato copto e di quello di Antonio in particolare non deve impedire di considerare il monachesimo come un movimento generale e complesso, che investe tutta la vita ecclesiale ed assume forme diverse secondo le tradizioni locali e il genio individuale. Occorre perciò recuperare, oltre alla storia canonica del monachesimo, il movimento reale di cui il canone monastico è il risultato e il punto di riferimento. L'autointerpretazione che le fonti monastiche danno della loro origine riconduce i monaci alla Chiesa apostolica, mentre i modelli sono offerti dalle pagine della Scrittura. Il Colombás mostra i punti di differenza all'interno dello stesso monacato copto, tra l'anacoretismo di Antonio e il cenobitismo di Pacomio, e all'interno del modello cenobitico, tra l'istituzione pacomiana, piena di umanità e di discrezione, e la rude condotta di Shenute del Monastero Bianco.

L'autore esamina poi le diverse ma-

trici del monachesimo nelle altre regioni, sottolineando così « l'austerità sovrumana, il continuo e atroce soffrire » dei grandi monaci siri. Il carisma della disciplina corporale, che possiedono in modo eminente, edifica il popolo cristiano, insegnando il mistero della croce di Cristo. Accanto alla colonna di S. Simeone stilita in Antiochia, come attorno alla colonna di S. Daniele a Costantinopoli, il popolo cerca istruzione e conforto, intercessione presso Dio e quindi perdono dei peccati.

I monaci siriaci « desideravano tormentarsi, per essere degni discepoli del Cristo crocifisso... Feriti, arsi, ebbri del desiderio della divina bellezza, come li dice Teodoreto, nella *Storia religiosa*, erano dei veri contemplativi » (p. 148).

Mentre la *laura* palestinese fonde originalmente il modello anacoretico con quello cenobitico, la via che S. Basilio indica ai monaci è quella di una vita comunitaria, francamente cenobitica, il modello di una perfetta vita ecclesiale. S. Basilio evita persino il termine di monaco, perché la vita di cui egli fissa le regole, vuole essere la norma perfetta della comune vita cristiana: per questo non esiste un abbandono della proprietà dei beni da parte del monaco, ma solo la loro destinazione ad opere di pietà. Correlativamente S. Basilio conserva un alto ideale evangelico per tutto il popolo cristiano, cui indica un modello sociale particolarmente rigoroso nell'uso dei beni.

Il monachesimo costantinopolitano subisce particolarmente l'influenza siriaca. Le sue più importanti figure, nel periodo in esame, sono di monaci siri: Isacco e Alessandro Acemeto, fondatore del cenobio degli Acemeti (*akoimétoi* insonni) centrato sul principio della lode continua a Dio, notte e giorno, da parte della comunità. Un altro monaco siro, Daniele, rinnova per più di trent'anni, a Costantinopoli, l'esempio degli stiliti antiocheni.

Il monacato occidentale sorge anch'esso dallo sviluppo della vita ascetica dei continenti e delle vergini nel quadro della Chiesa locale. I generi di monaci di cui ci parlano S. Gerolamo e S. Agostino, indicano una forma monastica più antica, diversa dal monachesimo copto. Tuttavia questo diventò ben presto il modello classico. In tale quadro appare la novità di S. Agostino che applica l'idea della vita comune tra continenti o tra vergini ai presbiteri della Chiesa. S. Agostino va perciò considerato come « il promotore per eccellenza della povertà dei chierici e della *vita apostolica* » (p. 278). Anche da vescovo, S. Agostino cerca di ottenere la povertà dei presbiteri e giunge a minacciare di cancellare dalla lista dei chierici quanti si riservino qualcosa come proprietà privata: « Le parole del vescovo, di una durezza inconsueta in un uomo tanto mansueto, testimoniano il suo fermo proposito di mantenere, costi quel che costi, la vita comune tra i chierici » (p. 279). La concezione che S. Agostino ha della vita monastica compare nella *Regula ad servos Dei*, un testo di legislazione monastica che avrà tanta fortuna nel Medio Evo. La norma agostiniana monastica è il cenobitismo: vita monastica e vita comune sono per lui sinonimi.

Il monacato appare dunque come un movimento avente un'unità di spirito, ma una grande diversità storica di forme. Anche limitatamente al III e al IV secolo, all'epoca della manifestazione originaria del monacato, esso si mostra sotto il segno della multiformità.

Il Colombás, che ha giustamente sottolineato nel primo volume, dedicato alle istituzioni monastiche, tale multiformità, rileva l'unità della spiritualità nel secondo volume dell'opera.

Il monacato si assume il compito di dare forma storica visibile alla vita cristiana. Che significa la dimensione escatologica presente nella storia? Il monachesimo è una ricerca di risposta pratica, vitale a questa domanda. La via del monachesimo affronta le medesime difficoltà di quella della Chiesa. Il Colombás mette in luce la differenza, nel monachesimo copto, tra i dotti e i non dotti. La deviazione del monachesimo non-dotto è l'antropomorfismo; il monaco che legge letteralmente la Scrittura, può ritenere l'e-

spressione l'uomo è immagine di Dio, come significante che Dio ha apparenza umana. Le differenze delle dottrine monastiche si radicano sui diversi metodi di esegesi. Ma non mancano deviazioni nel monachesimo dotto. Il messalianesimo, che vede nella preghiera estatica la dimensione esclusiva della perfezione, è un errore che nasce nella ricerca della pienezza dello Spirito.

Il Colombás mette a profitto le ricerche del Guillaumont sulle « *Kephalaia gnostica* », in cui si trovano gli errori attribuiti ad Origene già dalla controversia del secolo IV, come la preesistenza delle anime, la soppressione escatologica dei corpi e dello stesso Cristo, la totale reintegrazione oltre ogni distinzione nell'Unità divina. Su Evagrio il Colombás giustappone giudizi diversi: alle volte con il Daniélou sottolinea i lati « cattivanti » del pensiero evagriano e la permanenza della dimensione trinitaria in esso; altre volte segue i giudizi negativi dello Hausherr e del von Balthasar (cfr. p. 58 in un senso, p. 386-387 nell'altro). Ma egli non discute le questioni dottrinali poste dalle lettere attribuite ad Antonio, sul piano della stessa dottrina (cfr. l'articolo del Gribomont nel *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, I, p. 702).

Così non mancano apprezzamenti vari sui rapporti tra Evagrio e Cassiano: forse egli non tiene sempre conto dell'importanza decisiva della scoperta del Guillaumont, a cui è antecedente il lavoro del Marsili spesso citato dal Colombás per stabilire i rapporti Cassiano-Evagrio come rapporti di semplice dipendenza di Cassiano da Evagrio.

Il Colombás fa tuttavia giustamente notare la modifica del vocabolario di Evagrio in Cassiano: così *apátheia* diviene *puritas cordis, anágnosis meditatio, noûs* diviene *cor* o anche *oculi cordis*. Sono cambiamenti dottrinalmente essenziali che escludono l'intellettualismo evagriano e che fissano definitivamente, in chiave non intellettualista, il vocabolario mistico dell'occidente; inoltre, risulta inequivocabile il cristocentrismo di Cassiano, efficacemente rivendicato da V. Codina.

Il Colombás esamina poi la figura della vita monastica: la lettura della Bibbia, la rinuncia al mondo, l'ascesi spirituale, l'ascetismo corporale e quello spirituale, il tema del « paradiso ritrovato », infine l'orazione e la contemplazione. Esauriente e analitico, il Colombás non evita talvolta le ripetizioni, ma ogni aspetto della vita monastica è svolto esaurientemente.

L'autore sottolinea come il contatto frequente, mnemonico, recitativo, intellettuale, spirituale con la Bibbia non escluda un contatto con il pensiero greco. Anche quando vengono assunte parole dalla filosofia platonica o stoica o dall'uso comune dei filosofi, esse sono adattate al senso cristiano; così accade a parole come *apátheia, areté, áskesis, eleutheria, páthe, pónos, logismoi, teleiótes*, parole, del resto, molto spesso già usate dai Settanta o dal Nuovo Testamento. Il convertire le parole dei filosofi al significato cristiano è un compito della teologia che anche gli autori monastici fanno proprio.

La vocazione monastica viene da Dio, come la vocazione profetica. Essa può avere delle motivazioni, ma queste stesse sono un frutto della vocazione. L'effetto della vocazione nell'anima è la *compunctio*: il termine è di Cassiano, e traduce i greci *catányxis* e *pénthos*. E' il dolore per il peccato come opera, come condizione, come possibilità; è il senso del timor di Dio.

La vocazione monastica si manifesta con la rinuncia alla vita nel secolo. La *anachóresis* è, in questo senso, un elemento necessario e qualificante della vita monastica. La *anachóresis* è per essi un modo di realizzare la sequela totale del Cristo chiesta da Lui, di sottrarsi ad un ambiente corrotto dal peccato e di darsi esclusivamente alla pratica dell'amor di Dio (II p. 126). Il deserto è il luogo in cui si ospita il Signore, in cui si incontra il Cristo (II, p. 128).

La professione monastica è identificata al martirio e vista come una realizzazione del Battesimo e anzi come un « secondo Battesimo » (Gerolamo); ciò nel senso che essa è parificata al

martirio, che rimette tutti i peccati come il Battesimo. Chi abbandona la vita monastica, abbandona Cristo.

La vita monastica è interpretata come un movimento ascensionale e dinamico, già nella *Vita Antonii*, in cui è espressa nelle quattro tappe dell'inoltrarsi di Antonio nel deserto. Negli scritti del monacato non dotto la vita monastica è distinta in due tappe: una tappa ascetica, al cui termine è il « gran carisma », il dono dello Spirito Santo; ed una seconda tappa che si distingue per una grande stabilità nel bene, una familiarità cosciente con Dio, una grande gioia interiore. La classificazione di Gregorio di Nissa è più legata alla tradizione origeniana ed alla terminologia dei filosofi: dominio della passione *(apátheia)*, contemplazione *(theoría)*, visione. Quest'inoltrarsi nel divino è, per Gregorio, un progresso senza fine *(epéctasis)*. I Padri greci, legati al monacato, esprimono la santificazione come un'azione congiunta *(synergía)* dello Spirito Santo e dell'uomo. Non affrontano, come è avvenuto in occidente sotto la pressione del pelagianesimo, il problema dell'elezione e della predestinazione.

Il tema del diverso ruolo della grazia e della cooperazione umana, il carattere subordinato del secondo rispetto al primo, non è formalmente tematizzato ed affrontato. Ma la mancata sottolineatura del ruolo della grazia nella salvezza è forse alla base della pratica assenza dell'Eucarestia dall'iter di santificazione dei monaci. Il monachesimo conosce tuttavia una *mistica di Gesù*. Ciò è presente con particolare rilievo nella tradizione pacomiana, ed è « una delle chiavi dell'opera di Cassiano » (II, p. 172).

Il Colombás dedica un capitolo all'ascetismo corporale dei monaci. Nella classificazione della vita monastica l'ascetismo corporale è la « scienza pratica » che conduce all'*apátheia*. « Nulla attrae tanto la benevolenza divina quanto la sofferenza »: è un'espressione di S. Gregorio di Nazianzo. Il lavoro, il silenzio, la permanenza nel luogo scelto, la castità, il digiuno, le veglie notturne, la povertà sono i modi diversi e concorrenti con cui il corpo viene condotto alla disciplina spirituale. E' una sottile e costante lotta contro la carne e il mondo, uno spogliamento del vecchio Adamo nella carne per rivestire il Cristo. La vita monastica è un'arte (una *politéia*, come essi dicono) in cui il dono battesimale viene posto in opera in tutte le dimensioni del corpo e dell'anima.

Il monaco ha il senso del corpo e dell'opera della grazia come trasformazione di esso. Si sviluppa così l'attenzione all'allacciamento dei bisogni del corpo con le tensioni dell'anima nelle passioni e nelle loro traduzioni intellettuali, i *logismoí*. Il monaco si concentra su se stesso, sa che l'opera essenziale del cristiano è il rivestire nella finitezza creaturale il costume divino, cioè la santificazione. Nulla lo distoglie dalla sua opera propria.

Nell'ascetismo spirituale compare il grande avversario del monaco, il demonio. Esercitato alla conoscenza e all'esperienza delle realtà spirituali, il monaco conosce la frequentazione del demonio, secondo l'insegnamento del Nuovo Testamento. La lotta contro il demonio inserisce, coerentemente alla prospettiva neotestamentaria, la vita monastica nel grande combattimento escatologico descritto dall'Apocalisse. Gli angeli combattono accanto ai monaci, ma è soprattutto il Cristo stesso che li assiste. Trattando per la prima volta un tema che diverrà classico nella letteratura spirituale, la *Vita Antonii* racconta la lotta di Antonio con il demonio in un'epoca di aridità e di tenebra, in cui si sente abbandonato da Dio. Alla fine, perseverando nella lotta, egli è consolato da una visione di Cristo che lo conforta. « Dov'eri? — chiede Antonio — Perché non sei apparso sin dal principio per far cessare i miei dolori? ». « Io ero presente, Antonio, — risponde Dio — e ti guardavo combattere ».

Lo strumento cui i monaci ricorrono per combattere il demonio è, sull'esempio di Cristo, la Sacra Scrittura. Evagrio divide il materiale biblico da lui raccolto in 487 frasi della Scrittura, corrispondente agli otto *logismoí* suggeriti dal demonio. Gli otto *logi-*

smoí di Evagrio diventeranno gli otto *vizi capitali* nella traduzione di Cassiano (e sette in quella di Gregorio Magno, che diviene tradizionale in occidente: il catalogo occidentale fonde la « tristezza » *(lypé)* e l'accidia *(akedía)* nel vizio di accidia). Il Colombás nota che la classificazione suppone la tradizione filosofica perché tre *logismoí* appartengono all'appetito irascibile e tre al concupiscibile, termini del linguaggio filosofico. Ma nell'analisi dei *logismoí* Evagrio, che ci fornisce il catalogo, suppone il loro inquadramento nella vita monastica. Ciò si vede particolarmente nella descrizione del vizio di accidia (il *demonio del mezzogiorno:* nel catalogo monastico ogni vizio ha un suo demonio e un suo tempo). L'originalità monastica nel descrivere i sentimenti umani appare ancor di più nella descrizione delle virtù: la discrezione (« tutto ciò che eccede la misura appartiene al demonio »), l'umiltà (« la corona del monaco », « la porta di Dio »; ed infatti ad Antonio che chiede chi lo libererà dal demonio, una voce risponde: « l'umiltà »), l'obbedienza e la mansuetudine. Il riferimento al Nuovo Testamento è più che evidente: Gesù Cristo è il modello del monaco. Ciò appare nel ruolo che la Croce riveste nella devozione monastica: i veri monaci soffrono con Cristo il supplizio della croce. Rimane sempre sullo sfondo la dottrina che il monacato sostituisce il martirio. In conseguenza di ciò, proprio per il carattere di olocausto che suppone la professione monastica, i solitari, presenti nel cuore stesso della Chiesa nonostante la loro separazione fisica, esercitano un sacerdozio spirituale. E' il tema dell'*intercessio*, che lega martirio e monacato. Ciò appare nella descrizione dell'« uomo spirituale » secondo le fonti monastiche.

L'*apátheia* comporta il ricondurre il corpo all'obbedienza dello spirito, quando lo spirito è in obbedienza a Dio. Nella trasposizione occidentale, come si è detto, Cassiano traduce *apátheia* con *puritas cordis* e identifica la *puritas cordis* con la carità. *Cor* in Cassiano indica, come per Origene, spirito. Il corpo e l'anima tornano ad essere in pienezza immagine di Dio, l'uomo nuovo ha rivestito di sé l'uomo vecchio, il grande cambiamento è avvenuto, la natura umana è rinnovata e divinizzata.

La *gnósis* e la *parresía* sono il frutto dell'*apátheia* e rappresentano i gradi superiori della vita spirituale, che possono, secondo una terminologia posteriore, chiamarsi mistici in quanto risalta in essi soprattutto la *passività* dell'uomo sotto l'azione di Dio, coincidente con una comunicazione specialissima dello Spirito Santo. La grande legge per giungere ad essere spirituale venne così formulata da un monaco dell'eremo: « Dà il sangue e ricevi lo Spirito » (II, p. 303). Ritorna qui ancora una volta l'assimilazione del monacato al martirio. L'uomo spirituale usa la *parresía* a beneficio dei suoi fratelli di fede. Macario descrive l'intercessione come un bisogno che lo Spirito Santo fa sorgere nel cuore dei monaci affinché essi intercedano per tutto il genere umano. L'intercessione è la manifestazione della pienezza e dell'universalità della carità. Il *pneumaticós* può, per questo, essere chiamato con verità *abba*, padre.

La pienezza dello Spirito raggiunta si manifesta nella conoscenza spirituale delle realtà create, la *diórasis*. Lo spirituale può vedere oltre i limiti del tempo, della materia e dello spazio. La condizione di Adamo prima del peccato è stata restaurata in essi, secondo l'interpretazione del monacato dotto: i miracoli sono un segno del potere che di nuovo l'uomo ha sulla natura.

Il Colombás tratta in conclusione dell'orazione monastica. I monaci aspirano all'orazione come ad uno *stato continuo:* desiderano essere felici e identificano la felicità nella relazione d'amore con Dio: il Nuovo Testamento li invita a pregare incessantemente. I monaci preferenziano la preghiera interiore rispetto alla preghiera esteriore, sono maestri di orazione mentale. Anche nell'orazione esteriore è richiesta l'attenzione interiore. Certo un'ampia recitazione di formule accompa-

gna la vita monastica, tuttavia quest'ultima è sempre vista come un mezzo per ottenere il raccoglimento interiore. La preghiera è una preghiera di petizione del perdono dei peccati e del soccorso divino.

La lettura della Scrittura, la *lectio divina*, è un'eminente parte dell'orazione. Secondo una formula di Gerolamo, che sembra piuttosto comune, nella *lectio* Dio parla all'uomo, nell'orazione l'uomo parla a Dio. L'una è il fondamento dell'altra.

E' soprattutto il monacato dotto che pone la *theoría* come il vertice dell'orazione, per quanto l'espressione appartenga anche al monacato non dotto. Tuttavia gli autori di questo gruppo insistono piuttosto sulla *dióra-sis* e sul ricordo costante di Dio, la *mnéme theoû*. Il Colombás distingue due interpretazioni della visione di Dio che conclude l'orazione: una dello ps. Dionigi, che è tuttavia più tarda, che sottolinea l'*ékstasis*, cioè l'ingresso nel divino concepito tuttavia come tenebra per la mente umana, condotta oltre se stessa; e l'altra, che è l'interpretazione catastatica *(katástasis)*, secondo cui Dio è visto nell'immagine dell'uomo pienamente restaurato.

L'orazione, diventando (per usare le formule di Cassiano) *pura, jugis, ignita*, ossia pura, permanente ed infuocata, introduce alla *theoría* di Dio.

Questa è, nelle linee fondamentali, l'esposizione che il Colombás compie della spiritualità monastica del III - IV secolo. Tutti i temi fondamentali della spiritualità cristiana successiva sono presenti, in un linguaggio che diventerà sostanzialmente canonico per lo sviluppo successivo. Pur usando ampiamente di modi espressivi, come di tensioni spirituali, del mondo circostante, il monachesimo ha però risposto ad un grande compito ecclesiale: quello di definire la vita cristiana nell'attesa della *parusía*. Esprimere la *differenza cristiana* nel mondo, unire l'escatologia alla storia in un genere di vita, questa è l'impresa monastica. Il fatto che essa abbia attinto così largamente al linguaggio, al pensiero ed alla spiritualità del mondo che la circondava, riconducendo però ogni pensiero *in obsequium Christi*, indica la fedeltà del monachesimo alla sua intenzione. E lo indica anche il fatto che la tradizione monastica è divenuta una parte insopprimibile dell'eredità cristiana, una condizione della sua autenticità. Come è possibile al cristiano non ritrovare l'eredità monastica nel compiere il medesimo compito dei monaci, che è quello di esprimere in un modo di vita l'escatologia anticipata nella storia?

L'opera del Colombás ci sembra riuscita: egli ci ha dato una storia dei monaci e della loro spiritualità, ha dato rilievo al significato di tutti i temi dottrinali e spirituali implicati nella tradizione monastica. La stessa ampiezza del materiale così apportato mostra quanta parte della teologia trovi rapporto con la tradizione monastica e come questa possa essere sempre fonte di autentica domanda teologica.

La domanda costante di ricerca delle fonti autentiche della spiritualità cristiana, nella crisi di identità della teologia e della vita cristiana legate al politicismo ed al secolarismo, fa oggi riaffiorare con abbondanza i testi patristici e monastici, che vengono offerti al gran pubblico. Il libro del Colombás è uno strumento, ci pare, al presente senza concorrenti, per offrire una *institutio* esauriente e completa alla lettura di quei testi monastici delle origini che attraggono tanti lettori.

In un momento in cui la tecnica della preghiera tende ad essere affrontata indipendentemente dal suo fondamento teologico, l'esempio dei monaci del III e del IV secolo è significativo. Essi hanno elaborato un'attenta tecnica di preghiera, che ha nutrito per secoli le convivenze umane ispirate al monachesimo; ma questa tecnica di preghiera è tutta teologicamente motivata, in ogni suo passaggio. Anche quando assume, come fa largamente, apporti extracristiani nel pensiero e nel linguaggio, essa li reinterpreta sempre in riferimento alla Rivelazione su cui il monachesimo si fonda.

G. B. B.

JAROSLAV PELIKAN: « THE SPIRIT OF EASTERN CHRISTENDOM » (600 - 1700) - The University of Chicago Press - Chicago and London, 1974, pp. 298.

Il libro è parte di una storia generale della teologia: « The Christian Tradition - a history of the development of doctrine », prevista in sei volumi. L'autore appartiene alla confessione luterana, ed insegna storia all'università di Yale.

Il libro parte dal concetto di autonomia della teologia bizantina, e sulla base di essa fissa i termini cronologici. Ambedue gli assunti sono meno pacifici di quanto potrebbe sembrare. In primo luogo, in ogni momento la teologia bizantina si muove in stretto contatto, irenico o polemico, con la teologia occidentale. Il monotelismo, è un problema ad un tempo dell'oriente e dell'occidente cristiano; la controversia sulle immagini è un problema orientale che coinvolge anche l'occidente; la controversia con la Chiesa romana è il principale problema della Chiesa bizantina nel periodo tra Fozio e il concilio di Ferrara - Firenze; la stessa questione palamita nasce da una controversia teologica con teologi orientali di ispirazione tomista; infine, dopo il rigetto dell'unione con la Chiesa romana, il protestantesimo diviene un problema per la Chiesa greca, suscitando una reazione che rimane sostanzialmente di rifiuto. La storia della teologia bizantina non può dunque essere scritta se non in costante riferimento alla teologia occidentale: l'*estrangement* delle due Chiese è, in sostanza, dottrinalmente assai minore di quanto non lo sia sul piano della comunione ecclesiale. Ci si domanda dunque se sia esatta la scelta storiografica del Pelikan di isolare così nettamente lo sviluppo della teologia orientale rispetto a quella occidentale.

Anche sul piano dei limiti cronologici, è difficile intendere perché la scelta del 600 (non è un decisivo contributo dell'oriente il II concilio Costantinopolitano e la condanna dei III capitoli, recepita dalla Chiesa romana?) o il 1700 (una teologia « greca » esiste anche dopo: e conosce una certa rinascita).

La tesi cattolica, che vede nella teologia della Chiesa d'oriente una teologia bloccata, ha più verità di quanto oggi il *trend* ecumenico sia disposto ad ammettere.

Ciò appare del resto nella recezione di fatto della teologia occidentale e della prassi occidentale da parte delle Chiese orientali sul piano della teologia sacramentaria, a cominciare dal numero settenario dei sacramenti, o della teologia occidentale del peccato originale. La teologia occidentale ha affrontato anche dei problemi diversi da quelli affrontati dalla teologia orientale: i problemi ecclesiologici ed antropologici in particolare.

Rimane il fatto che la cristologia della Chiesa universale è stata fissata pressoché esclusivamente da parte di teologi di lingua greca. Ciò ha dato un'impronta cristologica pressoché esclusiva alla teologia greca, e costituisce non una sua « autonomia » ma un suo carisma di valore perenne. Il contributo del III e del IV concilio di Costantinopoli, uno riprendendo più integralmente di Calcedonia il pensiero di S. Cirillo, l'altro accogliendo le grandi intuizioni spirituali di S. Massimo, rimane fondamentale.

Il libro del Pelikan coglie l'impatto della cristologia in tutte le soluzioni che gli orientali danno ai diversi problemi che ad essi si pongono.

Il primo capitolo del Pelikan tratta dei « *loci theologici* » della teologia orientale: la Scrittura, i Padri, i Concili. La verità non muta, essa viene esplicitata e difesa contro le negazioni che vengono fatte di essa. I teologi orientali pongono come centro della Rivelazione il tema della divinizzazione dell'uomo. L'uomo viene deificato mediante lo Spirito Santo; e ciò avviene come prosecuzione dell'Incarnazione del Verbo. Parte del processo di salvezza come deificazione è la graduale

assimilazione della mente dell'uomo a Dio. Sia le parole che riguardano Dio sia gli uomini che vitalmente le comprendono partecipano dell'immutabilità divina. L'autorità dei santi nella teologia orientale, come dei concili, guidati dallo Spirito Santo, nasce dall'essere situati all'interno della vita deifica. In questo senso i Padri della Chiesa potevano essere chiamati « ispirati da Dio » come gli agiografi biblici. L'argomento patristico e la ricerca del consenso dei Padri hanno meno importanza nella teologia occidentale appunto per il diverso ruolo che in essa ha il Magistero. L'affermazione di una verità super temporale, rivelata una volta per tutte, eppure esplicitabile in ragione delle negazioni avanzate, appartiene alla teologia orientale come a quella occidentale. Ma il modo di tale costante rienunciazione non è definito in oriente in via di principio. Anche sotto questo aspetto che riguarda il modo della enunciazione e della difesa della verità, la teologia orientale appare bloccata.

Il secondo capitolo è una rimarchevole esposizione del dibattito cristologico, che continua nella Chiesa orientale anche dopo Calcedonia e Costantinopoli I. Il Pelikan espone la teologia nestoriana di Babai il grande, vescovo della Chiesa in Persia e creatore della dogmatica nestoriana. La formula cristologica di Babai afferma l'esistenza in Cristo di due nature, di due ipostasi (la divina e l'umana) e di una persona. Ipostasi nella teologia nestoriana indica « la sostanza singolare, che sussiste nel suo unico essere ». La persona è invece ciò che distingue l'ipostasi da un' altra e determina la proprietà dell'ipostasi. In linguaggio aristotelico, essi distinguono tra essenza, sostanza e proprietà. Da questo punto di vista, la differenza di linguaggio con la teologia di Efeso e di Calcedonia verteva non tanto sul linguaggio cristologico, ma sul linguaggio trinitario.

Il linguaggio non nestoriano bloccava essenza e sostanza, quello nestoriano sostanza e ipostasi. Il diverso modello linguistico conduceva a una diversa dottrina soprattutto sul piano della deificazione: la teologia nestoriana sottolineava la discontinuità tra il divino e il divinizzato molto più della teologia monofisita o di quella di Calcedonia.

La formula monofisita, che ebbe per maggiori teologi Severo di Antiochia e Giacomo di Edessa, mantiene la formula dell'« una natura *(mìa fusis)* del Dio Logos incarnata ». Ciò conduce i monofisiti ad accettare una parte della formula di Calcedonia, secondo cui il Cristo viene *da* due nature, ma non l'affermazione che esiste *in* due nature. Qualche teologo monofisita, come Filosseno di Mabbug, giunge a dire che l'unità del Cristo è maggiore di quella della Trinità, perché l'unità della Trinità si fonda sull'unità dell'*ousía*, l'unità del Cristo sulla unità dell'*hypòstasis*. Il Pelikan non approfondisce i problemi posti dal linguaggio teologico. Sembra che alla base della confusione vi sia un uso di *hypòstasis* nel senso della *proté ousía* aristotelica (sostanza) e di *ousía* nel senso di *déutera ousía* aristotelica (natura). Ciò conduce i nestoriani a ritenere impossibile una *ousía* senza una *hypòstasis* ad essa omogenea, mentre conduce i monofisiti ad affermare che l' unità ipostatica era maggiore che l' unità « naturale ».

Il Pelikan dà ampio sviluppo alla controversia del monotelismo. La distinzione di S. Massimo tra la volontà come facoltà naturale e la volontà come volontà che ha scelto, permette di rendere giustizia sia alla completezza dell'anima e dell'umanità di Cristo che alla unità della sua azione.

S. Giovanni Damasceno è conscio che le divisioni nella Chiesa sono in modo particolare fondate sulla diversità del linguaggio: la confusione tra natura e ipostasi, e la attribuzione alla ipostasi del particolare e alla *ousía* del generale. Ma la teologia del Damasceno, che diviene modello normativo anche in occidente, rischia di risolvere la attribuzione delle azioni di Cristo al medesimo soggetto e la comunicazione reciproca delle proprietà dall'una all'altra natura in una chiave troppo limitata. Il problema aperto da Nestoria era se i limiti umani

del Cristo potevano essere attribuiti al Logos e in che senso. La risposta alla sfida nestoriana non poteva essere che l'approfondimento del modo in cui il proprio dell'uomo poteva essere attribuito al Logos, senza essere attribuito alla Trinità come tale. Sia i monofisiti che l'ortodossia di Calcedonia quale fu formulato dal Concilio Costantinopolitano III sottolineavano la verità della *communicatio idiomatum*. Ciò apriva la strada alla comprensione teologica della *kénosis* del Logos: ma su questa strada non si ingaggiò poi né la teologia orientale né quella occidentale. Furono proprio i monofisiti a stabilire la regola del silenzio sull'Incarnazione in quanto appartenente alla « teologia », cioè al mistero di Dio, limitando il discorso alla « economia », cioè al piano dell'azione salvifica in quanto tale. La teologia di Calcedonia, (il Pelikan lo mette in risalto) poteva approfondire la dimensione umana del mistero di Cristo, notando la sua *anipostaticità* dal punto di vista della natura umana e in questo senso, parlare di Cristo come dell'« uomo universale » (l'umanità assunta).

Con il terzo concilio Costantinopolitano, la stagione creativa della teologia greca è conchiusa e la ortodossia cristologica definita.

La controversia iconoclasta, che dà luogo alla definizione della teologia ortodossa sulle immagini, è, in oriente, una controversia cristologica. L'imperatore teologo, Costantino Copronimo, critica le immagini sulla base della teologia di Calcedonia. O l'immagine rappresenta la divinità del Verbo, e allora l'immagine vuole circoscrivere l'incirconscrivibile: o intende rappresentare l'umano, e allora separa, contro il divieto di Calcedonia, la natura umana e la natura divina in Cristo. Gli iconoduli rispondevano che l'Incarnazione del Verbo ha reso lecite le immagini vietate dal Vecchio Testamento: negare che l'umanità del Verbo sia rappresentabile, comporta una diminuzione della realtà di tale umanità, essendo proprio dell'uomo il poter essere rappresentato. Gli iconoclasti vengono accusati di aver dimenticato la comunicazione delle proprietà tra le due nature conseguente alla unione ipostatica.

L'iconoclasmo rappresenta un nuovo tentativo, questa volta fondato sulla tradizione semitica, (ebraica ed arabo-islamica), di ristabilire la divisione del divino dall'umano e di spezzare la logica dell'Incarnazione. Negare la rappresentabilità del Cristo significa di fatto negare la sua umanità.

La teologia delle immagini ha un altro risvolto, importante per la teologia bizantina, che il Pelikan non sottolinea: quello di affrontare contestualmente la divinizzazione dell'umanità di Cristo e quella dei santi, a cominciare dalla Vergine Maria. La Teandria si comunica anche ad essi, sotto questo aspetto essi, nella loro immagine, sono degni di venerazione. Simeone il nuovo teologo, che scrive dopo la conclusione della controversia iconoclasta, sottolinea fortemente la partecipazione dei cristiani alla Teandria cristica, anche in rapporto al culto dei santi e delle loro immagini.

Dopo la controversia iconoclasta, il tema della divinizzazione dell'uomo diviene patrimonio comune della teologia bizantina; e nel secolo XIV, Gregorio Palamas cerca una spiegazione teologica della vita divina nei cristiani ancora nel tempo storico, nel loro corpo mortale.

Il tema della *luce taborica*, sperimentabile dal cristiano, su cui pone l'accento Simeone il nuovo teologo, è il dato di fatto da cui muove la dottrina della divinizzazione, presente nello stesso corpo mortale, nella espressione che ne dà Gregorio Palamas. La controversia iconoclasta mette in luce anche la Presenza Reale del Cristo sotto le specie eucaristiche: sostenuta con vigore dagli iconoclasti, è difesa con eguale vigore dagli iconoduli. Così l'Eucarestia diviene un elemento essenziale della teologia della divinizzazione in Cabasilas: « Come il Cristo risuscitato non conosce la morte, così i membri del Cristo non conosceranno mai la morte ». Come questa potrebbe penetrare in membri che sono in comunione con un cuore vivo (il Cristo)? (P.G. 150, 621 B). Tuttavia

il Pelikan, con grave omissione, ignora il Cabasilas.

Le dimensioni successive della teologia bizantina appaiono soprattutto nella polemica: nei confronti della Chiesa romana da un lato, contro il giudaismo, l'islamismo, il manicheismo, l'umanesimo dall'altro. Che la rottura teologica con l'occidente avvenisse sul dogma trinitario, è paradossale. La distinzione assoluta tra *teologia* ed *economia* nel linguaggio trinitario (cioè la distinzione assoluta tra il ruolo delle Persone nella salvezza e le loro proprietà ipostatiche) non è mai insegnata dai padri né latini né greci, e nemmeno la processione *dal solo Padre*. Ora ambedue questi principi venivano usati per giudicare come eterodosso il *Filioque* aggiunto contro l'adozionismo dai vescovi spagnoli al Credo niceno-costantinopolitano.

La tesi di Fozio innova su questo punto. Era l'occidente a innovare formalmente con l'addizione al Credo, ma radicali innovazioni erano i due dogmi foziani, introdotti con il ragionamento teologico: la differenza radicale tra il linguaggio *teologico* ed *economico* sulla Trinità e la affermazione che l'*ex Patre* andava inteso come ex solo Patre. Nessuno dei due punti è connesso alla dottrina della Teandria di Cristo partecipata ai cristiani nella divinizzazione, cuore della teologia greca: la distinzione tra teologia ed economia e l'*ex solo Patre* non hanno avuto nessun ruolo nella teologia greca se non quello di creare il punto di divisione irrimediabile con la Chiesa latina. Senza il sospetto di eresia sulla teologia trinitaria dei latini, i dissensi sulla natura del primato romano non avrebbero mai condotto allo scisma.

Una supposta divisione dogmatica ha dato il fondamento alla divisione ecclesiale. Ma è un fondamento artificiale, che non si radica nel *proprium* della teologia greca e non ha avuto altra fecondità che quella della divisione.

E' singolare che i greci rivolgono ai latini il medesimo rimprovero rivolto loro dall'Islam: dire che « vi sono molti principi e molte cause ». La sottolineatura del Padre come sorgente dello Spirito a esclusione del Figlio, è una sottolineatura, nel quadro trinitario, di una monarchia del Padre, che si avvicinava al monoteismo giudaico-islamico.

Il Pelikan ha il merito di sottolineare come la teologia bizantina sia stata coinvolta con una polemica con il giudaismo e con l'Islam in modo assai più diretto che non i latini. Va ricordato che delle popolazioni della Crimea, i Khazari, si erano convertiti dal paganesimo al giudaismo, cioè che il giudaismo, proprio nell'area circostante l'impero bizantino aveva mostrato una possibilità di divenire religione universale.

Sul piano storico, il libro del Pelikan mostra il crescente interesse occidentale per la teologia greca. Questo interesse non ha una precisa qualificazione teologica, e in genere, questa volta, accompagnato da un pregiudizio favorevole. Può così accadere di vedere la contemplazione orientale contrapposta all'attivismo e alla volontà di egemonia della Chiesa latina. Il Pelikan si mantiene fondamentalmente immune da questi miti. Tuttavia questo materiale storico sollecita a una comprensione più approfondita dal punto di vista teologico di tale materiale.

G. B. B.

JEAN MEYENDORFF: « INITIATION À LA THÉOLOGIE BYZANTINE » - traduzione dall'inglese di Anna Sanglade e Costantino Andronikof - Cerf, Parigi 1975, pp. 300.

Il libro del Meyendorff ha per oggetto la teologia dell'Oriente cristiano, fiorita a Bisanzio, nel quadro dell'impero romano d'oriente, tra il V e il XV secolo; da Calcedonia alla presa di Costantinopoli: un millennio.

Un libro ha, fondamentalmente, un carattere istituzionale, e in questo sta

la sua utilità: l'informazione, densa e completa, svolge efficacemente questo ruolo. La parte storica esamina le fonti e i metodi della teologia bizantina, l'eredità origeniana e l'influenza dello Pseudo Dionigi: considera la controversia cristologica, quella sulle immagini, la tensione tra monaci e umanisti, in cui vede emergere la caratteristica della teologia bizantina, sino alla controversia esichiasta. Egli offre poi una indicazione delle fonti del diritto canonico bizantino, che integra il panorama teologico, non è abitualmente a disposizione di autori occidentali e mostra la caratteristica della Chiesa bizantina come Chiesa d'impero. Due capitoli riguardano le vicissitudini dei rapporti tra Chiesa bizantina e Chiesa romana tra Fozio e il concilio di Firenze.

Alla trattazione della parte dottrinale, il Meyendorff premette una dichiarazione secondo cui « ogni esposto sistematico della teologia bizantina presenta il pericolo di forzarla in una struttura di categorie razionali che sono estranee alla sua stessa natura » (p. 171). Il proprio della teologia bizantina sarebbe invece di essere situata « nella liturgia della Chiesa, nella tradizione di santità, nella gnosi vivente della verità » (p. 172). Insomma, la teologia bizantina ha scelto la « parte buona ». Ma l'uso della ragione e dei termini filosofici in teologia ha proprio origine nei padri greci: e non si può dire che la teologia occidentale manchi di tradizione di santità o di gnosi vivente della verità. Ma già all'inizio, appare chiaro che il Meyendorff, sulla tradizione del Lossky, vuole esporre la dottrina della Chiesa bizantina in contrapposizione con la teologia occidentale. Egli rifiuta l'esposizione della teologia occidentale, adottata anche dai manuali recenti di teologia dogmatica orientale (pensiamo a quello del Trembèlas, tradotto in francese) che inizia dalla dottrina su Dio. Egli segue invece un modo che « sia conforme al contenuto dell'esperienza cristiana stessa: l'uomo, creato e decaduto, incontra il Cristo, accetta l'azione dello Spirito ed è così introdotto alla comunione con Dio trino » (p. 172). Uno schema di questo tipo avrebbe il potere di sottrarre la teologia bizantina alla « captività occidentale » (p. 172). Si può far notare che questo schema, dispensandosi dal considerare i *praeambula fidei*, sembra inaugurare una nuova forma di « captività occidentale », quella verso il pensiero protestante. In ogni caso, il Meyendorff non ci offre, nel corso della sua esposizione, dei testi liturgici, o delle testimonianze di vita mistica, ma dei concetti teologici. La distinzione tra la forma spirituale della teologia bizantina e la forma razionale della teologia occidentale, non ci sembra esistere nemmeno nel libro del Meyendorff.

In ogni punto nodale è sottolineata l'opposizione con la teologia cattolica: una volta soltanto, con la teologia protestante. Così si oppone una concezione orientale, in cui la grazia è lo sviluppo « naturale » dell'uomo, a una teologia occidentale, in cui tali realtà sono « opposte ».

Il problema non è così semplice; la teologia occidentale intende sottolineare la radicale differenza che esiste tra creazione e vita divina comunicata all'uomo e, all'interno di questa distinzione, porre quella tra grazia di Adamo e grazia di Cristo: inoltre essa, con Agostino, ha sottolineato la separazione da Dio causata dal peccato originale. La tesi dell'autore è che la teologia orientale ha parlato della morte come conseguenza del peccato di Adamo, separando l'uno dall'altra. Ma una separazione formale di peccato e di morte, sicché l'una può passare senza l'altro, non rende ragione del dato rivelato. In ogni cristiano il peccato di Adamo è presente e causa la morte: la differenza tra la teologia agostiniana e quella dei padri greci sta nel fatto che Agostino ha messo maggiormente in luce la presenza del peccato di Adamo nell'uomo, e questo anche in ragione della diversa lettura di Romani 5, 12. Con una singolare interpretazione di questo testo, il Meyendorff afferma che la morte è la causa dei peccati attuali. E' poi ancor più singolare ciò che l'autore aggiunge come spiegazione, citando

Teodoro di Mopsuestia: « la necessità di soddisfare i bisogni del corpo, mangiare, bere, ecc. non esiste per gli esseri immortali: tra i mortali, essa conduce alle passioni perché queste rappresentano i mezzi inevitabili per la sopravvivenza della vita temporale » (p. 195). Dall'uomo interiore, dal profondo dell'esistenza, in cui si situa la teoria agostiniana, si passa ora a una teoria biosociologica del peccato, connesso alla materialità della condizione umana.

La cristologia è la parte più ricca ed universale della tradizione bizantina e il Meyendorff qui riprende i temi già trattati efficacemente nel suo « *Le Christ dans la théologie byzantine* ».

La pneumatologia bizantina sembra non conoscere la *missio* dello Spirito Santo nel credente: il credente « non riceve che i doni dello Spirito » (p. 231). Anche per la teologia bizantina, la comunione con lo Spirito Santo introduce nella vita divina: la vita cristiana è una *koinonia* in Dio. Ma come si ha inabitazione delle Divine Persone, se lo Spirito Santo non è mandato? Rimane inoltre la maggior ricchezza della teologia agostiniana, che vede la missione dello Spirito nella luce della sua proprietà ipostatica, quella di essere la « *communis spiratio* » del Padre e del Figlio.

In questo quadro, è inevitabile che il discorso sulla Trinità si concluda in una polemica sul *Filioque*, secondo la tesi del Lossky, che il Meyendorff cita: « attraverso il dogma del *Filioque*, il Dio dei filosofi e dei sapienti prende il posto del Dio vivente... L'essenza incomunicabile del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo riceve delle qualifiche positive. Essa diviene l'oggetto di una teologia naturale, relativa a Dio in generale, che può essere il Dio di Cartesio o quello di Leibniz, anzi, sino a un certo punto, quello di Voltaire e dei deisti scristianizzati del secolo XVIII » (p. 251). La conclusione è dunque, in breve, che il termine ultimo del *Filioque* è l'ateismo. Rimane, dunque, rinnovata da una parte della diaspora teologica russa in Europa, l'accusa di eresia alla Chiesa romana e alla sua comunione.

Gli argomenti con cui la negazione greca del *Filioque* è fondata sono noti: la teologia latina vede le ipostasi come determinazioni dell'essenza, in chiave modalistica e sabelliana. Sembra che, secondo il Meyendorff, la teologia latina attribuisca l'origine delle sussistenze ipostatiche alla essenza divina e non alla persona del Padre. Ma per il linguaggio della teologia latina, fissato da Tertulliano prima della controversia ariana, il Figlio riceve dal Padre l'ipostasi e l'essenza inscindibilmente: ha dal Padre l'essere Figlio e l'essere Dio. Per questo la teologia latina non ha inteso la non-associazione del Figlio alla processione dello Spirito come una diminuzione del suo *status* divino. E' per evitare che il Figlio venisse inteso come un *deùteros theòs* che i latini ricorsero alla affermazione del *Filioque*, sin dal V secolo.

Secondo il Meyendorff, il *proprium* della teologia dei padri greci consiste nell'applicare al rapporto tra essenza e persone in Dio la censura apofatica. L'affermazione dei padri Cappadoci (una essenza e tre persone) è intesa a condizione di non essere intesa: « l'essere di Dio e di conseguenza il senso ultimo delle relazioni ipostatiche sono considerati assolutamente al di sopra di ogni comprensione, definizione e argomento » (p. 245). Per ciò « la nozione di Dio uno e trino è una rivelazione che illustra questa incomprensibilità di Dio » (ib.). La nozione di mistero è bloccata dall'apofasi e l'*intelligentia mysteriorum* viene così negata. E' su questo punto che si situa la distinzione tra la teologia greca e quella latina? Facendo del Palamas e della distinzione di essenza e di energia in Dio il punto di arrivo della teologia bizantina, il Meyendorff inclina in questo senso.

Non è del tutto chiaro il linguaggio che il Meyendorff applica alla Eucarestia. Egli scrive ad es.: « nel mistero eucaristico i bizantini non vedevano il cambiamento della sostanza del pane in un'altra sostanza, quella del Corpo di Cristo: essi concepivano piuttosto questo pane come il « tipo » dell'umanità, della nostra umanità

cambiata nella umanità di Cristo » (p. 272). Ciò indicherebbe una lettura simbolica dell'Eucarestia cui contrastano passi di autori greci citati dal Meyendorff.

Il libro del Meyendorff si rivela dunque portatore di una certa lettura della teologia bizantina. Dopo il Concilio di Firenze tutta la teologia delle Chiese d'oriente ha assunto un aspetto di controversia con il cattolicesimo più avanzato che per il passato. Ma ciò non significa che tale teologia abbia così raggiunto una unità interiore, ed un eguale apprezzamento dei punti di contrasto tra la teologia bizantina e la teologia romana.

G. B. B.

M. J. LE GUILLOU: « LES TEMOINS SONT PARMI NOUS (l'expérience de Dieu dans l'Esprit Saint) » - Fayard, Paris 1976, pp. 243.

Il padre Le Guillou ci ha dato un libro di teologia dello Spirito Santo come principio della divinizzazione. In altri tempi questo libro sarebbe stato classificato facilmente come un libro di « spiritualità », il che era, in concreto, un passabile modo di squalificazione. La teologia appariva costruita con il metodo dell'analisi razionale, il metodo inaugurato da Abelardo, condotto a maturità da S. Tommaso e ricondotto al virtuosismo dal nominalismo. Il Le Guillou ritrova un metodo, che potremmo dire *intellettuale*, nel senso formale della parola « intelletto ». Il metodo del Le Guillou consiste dunque nel mostrare l'enunciato come *kalós*, come splendente intrinsecamente della gloria della Rivelazione, e come fondato sulle fonti incontestabili di essa, empiricamente accessibili: la Scrittura, la Tradizione, il Magistero della Chiesa. Potremmo definire la formula come *tradizionale*, nel senso che essa è la ricerca della continuità della Tradizione cristiana nel movimento e nelle contraddizioni della storia; per questo il Le Guillou tende ad esprimere l'*idem sentire* delle tradizioni occidentale ed orientale, e non si impegna a ricercarne le peculiarità, ma a farne risaltare invece l'unità. Questo metodo ha la sua piena legittimità, che non toglie i diritti dell'analisi, ma che ne mostra i limiti; l'analisi razionale e quella storica hanno dominato talmente il campo in teologia che un metodo diverso, sostanzialmente più omogeneo all'oggetto proprio della teologia, non può non essere il benvenuto. In questo quadro l'esperienza riprende i suoi diritti: il sottotitolo (*l'expérience de Dieu dans le Saint-Esprit*) indica il vero argomento del libro. In una teologia intellettuale l'esperienza della verità come bellezza è essenziale come la sicurezza della realtà della verità garantita dalle fonti della Rivelazione. Il bello intellettuale è il volto della verità, rivelata con la mediazione della Chiesa, della Tradizione e della Scrittura.

La *certezza* del rivelato è altra cosa dalla sua bellezza, e si coglie con un metodo di ricerca analitico ed accessibile alla generalità; l'esperienza del bello è un dono dello Spirito, ed è accessibile alla persona che sperimenta lo Spirito e se stessa in Lui. Le due cose non sono però separabili, l'una è il presupposto o il fine dell'altra.

Il Le Guillou vuole stabilire che la Rivelazione e le affermazioni, teoretiche ed evenienziali in cui essa si articola, sono intelligibili solo nello Spirito Santo. Il dato rivelato consente l'esperienza dello Spirito e l'esperienza dello Spirito permette la lettura del dato rivelato. Il soggetto stesso è così coinvolto nella storia della salvezza, diviene incluso nella sua stessa esperienza di fede.

Questo è un legato della teologia della Chiesa greca. La Chiesa greca ha approfondito l'ecclesiologia e l'antropologia all'interno della cristologia, come un corollario di essa. Ciò, se non le ha consentito di tematizzare teologicamente i temi antropologici

ed ecclesiologici (il rapporto tra grazia e libertà, la struttura dei sacramenti, la costituzione stessa della Chiesa), ha tuttavia permesso di includere nella trattazione della Teandria cristica anche la figura del cristiano. Il principio è noto anche alla teologia della Chiesa latina: S. Agostino ha fatto dell'unità del Cristo totale, Capo e Corpo, un principio di esegesi e di teologia. Tuttavia il tema della grazia e della libertà, della Chiesa come istituzione, dei sacramenti, non sono stati dedotti dal principio del *Christus totus*, dell'unità di vita di Cristo con i salvati. Per la Chiesa greca la divinizzazione del cristiano ha per principio la *divinizzazione* dell'umanità del Cristo da parte del Verbo che l'ha assunta. La storia del cristiano appare come il trapasso dall'umanità naturale all'umanità cristificata e dunque divinizzata. E ciò si configura come una crescente *esperienza* del principio che divinizza il cristiano, facendolo un solo soggetto con il Cristo: lo Spirito Santo. Per questa ragione la teologia e la mistica della Chiesa greca hanno sottolineato l'*esperienza* dello Spirito Santo come la *misura* della crescita del cristiano in Cristo: un'esperienza che è tuttavia, oggettivamente, *configurazione* al mistero della Croce di Cristo. La teologia occidentale ha sottolineato la partecipazione del credente al mistero della Croce, trovando nell'*esperienza* di essa il segno certo della presenza e della forza dello Spirito e della Resurrezione. Un tema (la configurazione oggettiva al mistero della Croce che è il mistero della Resurrezione) è caratteristico della spiritualità occidentale, connesso ad una teologia che sottolinea il lato mediato e indiretto, mediante segni esteriori, dell'esperienza dello Spirito; l'altro tema (la divinizzazione mediante il possesso e l'esperienza dello Spirito) è caratteristico della spiritualità della Chiesa greca, la cui teologia sottolinea d'altro lato la *tenebra* in cui, pur mediante lo Spirito, è percepita la Trinità divina.

Il Le Guillou avverte che l'equilibrio e le sue motivazioni sono identici nelle due teologie e nelle due spiritualità, anche se è diverso il modo con cui tale equilibrio è realizzato.

Egli perciò descrive l'*esperienza* dello Spirito Santo come *configurazione* al mistero del Cristo crocifisso e risorto, inserendo in questa chiave unitaria in modo convergente le testimonianze dei teologi e dei mistici greci e latini.

Il Le Guillou innova così di fatto sul trattato tradizionale di teologia spirituale occidentale, limitato in genere ad una combinazione della teologia di S. Tommaso sui doni dello Spirito Santo con le *mansioni* teresiane e le *notti* sanjuaniste. Egli segue un disegno più teologico che va dall'« iniziazione progressiva alla vita dello Spirito » alla « trasfigurazione di tutto l'essere mediante lo Spirito » ed alla « gloria della Croce ». I temi fondamentali di quest'itinerario sono l'esperienza dello Spirito e l'identificazione al Cristo in quanto redentore. Si tratta dunque di un itinerario teandrico, modellato sulla Teandria originaria, quella del Cristo, Capo del Corpo mistico e di ogni suo membro. I temi dell'iniziazione alla vita dello Spirito e della trasfigurazione in essa sono guidati fondamentalmente dai testi della tradizione patristica e monastica greca.

Ma i testi della tradizione occidentale vi si inseriscono armoniosamente; è vero però che questi sono testi di agiografia e di mistica, oppure risalgono alla teologia sino al secolo XIII, in cui teologia e mistica si illuminano ancora reciprocamente. Sulla struttura trinitaria della vita cristiana e sull'esperienza di essa si determina un *consensus sanctorum* che unisce le due tradizioni ecclesiali in una vera sinfonia. I testi dello ps. Macario sono consoni a quelli di S. Francesco, di S. Gertrude, di S. Ignazio. Le particolarità storiche e culturali possono essere relativizzate di fronte alla concordia della dottrina. La « luce divina » di Simeone il nuovo teologo è la « viva fiamma d'amore » di Giovanni della Croce. E' in particolare ai mistici della Chiesa d'occidente che il Le Guillou si rivolge per il tema della « gloria della Croce ». Il dono dello Spirito ha

il suo vertice nell'imitazione del Cristo crocifisso. Il Le Guillou esprime efficacemente questo tema situando il *Cantico delle creature* di S. Francesco là dove è stato composto nella capanna di S. Damiano: da un Francesco ammalato ed abbandonato, mentre la sua opera è ormai non nelle sue mani, ma in quelle di frate Elia. Le lodi che egli fa del Signore sono quelle dei beni dati a tutti, i beni della natura, perché quelli della storia e i conforti spirituali sembrano lontani: l'unica via rimasta è quella del puro amore a Dio e della carità fraterna. Qui, a parte Simeone, vera figura universale che si situa oltre i limiti delle tradizioni, il Le Guillou trova ad oriente soprattutto i santi russi: gli *jurodivy*, i folli per Cristo, Dimitri di Rostov e Tikhon di Zadonsk.

Come non associarli a S. Benedetto Labre? Ed è ancora in occidente, con S. Teresa di Lisieux, che si conclude questo cammino.

I due temi appaiono come fusi nel tema « il Cuore e lo Spirito ». La « devozione » occidentale al Cuore di Gesù è il risvolto della fedeltà orientale alla Teandria, alla Divino-umanità; il senso orientale del dono dello Spirito si lega al senso occidentale dello Spirito dato attraverso il cuore trafitto del Signore, della Chiesa nata dalla piaga del Costato: sangue e acqua, l'Eucarestia e il Battesimo, i sacramenti che fanno la Chiesa. Il « cuore » di Cristo è la sua anima posseduta dal Verbo e associata ai disegni e ai « sentimenti » di Dio; così da essa sgorga lo Spirito che santifica la Chiesa. Il cristiano partecipa a questa realtà: lo Spirito lo conduce alla carità corredentrice che dona lo Spirito Santo agli uomini. Il giusto, per dono dello Spirito, diviene causa del dono dello Spirito agli altri. In questo egli assume il « cuore » di Cristo; la sua anima, il suo corpo, la sua vita si fanno uni con il Verbo Incarnato. I testi spirituali si susseguono, oltre i limiti di tempo, di spazio e di cultura, in un'unica testimonianza. In questa prospettiva, in cui la sezione verticale prevale così nettamente su quella orizzontale, comprendiamo meno il capitolo sulla « chiamata dello Spirito »: non ci sembra che i fenomeni « neopentecostali », legati al c.d. « battesimo dello Spirito Santo », si inseriscano nella supertemporalità della Tradizione. Siamo invitati ad abbandonare il passato per la Tradizione, ma questo è sempre vero, non è un fatto « moderno ».

L'ultima parte del libro sottolinea gli aspetti *ecclesiologici* di quello che l'autore ha già affermato: « La Chiesa sa, con il più profondo di se stessa, che la verità dogmatica e le esperienze spirituali s'articolano tra di loro e si sostengono mutuamente » (pag. 176). La storia della Rivelazione e della Chiesa appaiono « come la ricerca di un "cuore a cuore" tra il Cuore di Dio e il cuore dell'uomo » (ib.). La dottrina e l'evento, l'istituzione e il dogma, l'evangelizzazione e la persecuzione, la santità e il peccato della Chiesa, tutto si iscrive in questo dialogo, che è il fondamento e il significato della storia umana. E' solo là dove il cuore dell'uomo si unisce al Cuore di Dio, nel mistero del Cristo e dello Spirito, è solo allora che l'uomo comprende il disegno del Padre, il senso della Parola, il significato dell'evento. L'esperienza spirituale è una dimensione della fede, e quindi un elemento della stessa accettazione del dogma e dell'istituzione. E l'evento per eccellenza, ciò che la fede della Chiesa articola nei dogmi, è « il carattere personale del Figlio di Dio manifestato nell'esistenza e nel Cuore dell'Uomo Gesù. L'agire umano di Cristo è divenuto il luogo del suo agire pienamente divino del Figlio di Dio » (p. 186): felice espressione del Mistero Teandrico. La pietà cristiana, d'occidente e d'oriente, è cristocentrica, è la contemplazione del Cristo, del Mistero del Signore; ed il Le Guillou cita, l'uno accanto all'altro, S. Ignazio di Loyola, Isacco Siro e Tikhon di Zadonsk.

Ma il guardare il Cristo è un atto dello Spirito; per questo il Le Guillou può parlare subito dopo della « Chiesa dello Spirito »: « La Chiesa è tempio dello Spirito Santo, perché lo Spirito Santo è la comunione tra il Padre ed il Figlio » (p. 196). La carità « rivela la

proprietà personale dello Spirito Santo » (p. 198). Il Le Guillou cerca di andare oltre il linguaggio teologico dell'appropriazione delle opere *ad extra* alle Persone trinitarie. Dopo aver usato il linguaggio agostiniano ed occidentale sullo Spirito Santo, il Le Guillou cita un testo di S. Gregorio di Nissa che offre il medesimo senso. In questa chiave il Le Guillou illustra anche la dimensione istituzionale: « Se c'è un papa nella Chiesa, dice S. Tommaso, è perché la Chiesa tutta intiera sia sottomessa allo Spirito » (p. 200). Lo Spirito domina tutta la vita ecclesiale, la Chiesa è la realtà del mistero dello Spirito che ci è stato donato (p. 203).

Il dogma ci assimila a se stesso, e quest'assimilazione è la mistica: « lungi dall'opporsi, teologia e mistica si sostengono mutuamente... l'una è impensabile senza l'altra » (Lossky) (p. 204). Ciò conduce anche ad un comportamento cristiano, alla « legge dello Spirito », che il Le Guillou articola sulla testimonianza di S. Agostino, di S. Massimo e di S. Tommaso. « L'opera perfetta della carità... è di giungere, per un dono reciproco, al punto che le proprietà di quelli che essa unisce passano dagli uni agli altri, insieme ai loro nomi, che Dio si fa uomo e l'uomo appare come Dio... » (S. Massimo) (p. 216).

Il libro si conchiude con delle « cautele » che ricordano quelle di S. Giovanni della Croce e hanno per fine di evitare errori nel cammino verso la piena esperienza dello Spirito. Tutte le « cautele » si riassumono in una sola, che le contiene sinteticamente tutte: « la carità, che è la Croce del Signore » (p. 240). S. Francesco, S. Teresa di Lisieux, S. Giovanni Crisostomo, S. Gregorio Magno, Simeone il nuovo teologo, S. Bernardo, John H. Newman esprimono con diverse parole il medesimo concetto.

Il libro del Le Guillou sembra una pista di lancio verso un trattato teologico sullo Spirito Santo quale principio della nostra divinizzazione che sostituisca i trattati di teologia spirituale, i cui limiti teologici e storici abbiamo precedentemente indicato. Esso ha il grande merito di mostrare come l'esperienza dello Spirito unisca coloro che la situazione storica divide, e che dunque la teologia gode una sua legittima libertà dai metodi storici.

G. B. B.

FRANCESCO SPEDALIERI: « MARIA NELLA SCRITTURA E NELLA TRADIZIONE DELLA CHIESA PRIMITIVA » - Vol. II, parte II: I privilegi - Roma, Herder 1975, pp. 218.

La preziosa opera di ricerca mariana, scritturale e patristica antica del p. Spedalieri trova la sua degna conclusione in quest'ultimo volume. Si conclude così — dice l'autore — « l'umile tributo di pietà filiale per la Beata Vergine Maria, Madre di Dio e Madre nostra ». Ma se la pietà filiale spiega il vasto lavoro e la non lieve fatica di quest'accurata ricerca mariana, una non comune capacità critica spiega il vigore e la precisione delle analisi teologiche e letterarie. L'una e l'altra spiegano poi la vivacità e l'efficacia delle riflessioni polemiche, sempre contenute, del resto, nei giusti limiti della serenità e del rispetto.

La novità, rispetto al vol. I, di questo secondo è l'aggiunta all'esame diretto delle fonti di particolari studi teologici « per rispondere alla problematica post-conciliare » e ricondurla, in certi casi, sul binario d'una critica solida e costruttiva. In tutto il secondo volume vi è una quindicina di tali interessanti studi particolari, coerentemente inseriti nel quadro generale della trattazione.

Questa seconda parte del secondo volume, dedicata ai privilegi mariani,

a cominciare da quello dell'Immacolata Concezione, si apre con un ampio studio sul peccato originale. Non si poteva infatti comprendere il valore del grande privilegio mariano senza ricordare la normale condizione umana, dopo la caduta originale, dalla quale l'Immacolata è stata preservata. Segue, ancora a mo' di preparazione, un secondo capitolo di ricerca delle fonti patristiche sul particolare testo Gn 3, 15. Si ha poi l'indagine patristica proprio sull'Immacolata. I due successivi capitoli sono dedicati alla Assunzione, l'uno alla luce della Scrittura, l'altro secondo la credenza della Chiesa primitiva. Gli altri capitoli trattano della Mediazione di Maria e l'ultimo, in particolare, della « Madre dei viventi » secondo il Vaticano II. Un' altra caratteristica di questo saggio è il costante riferimento al Vaticano II.

Come ho già detto, non mancano le tonalità polemiche, che, secondo il mio personale gusto, potevano forse essere utilmente attenuate, benché non siano mai trasmodate in espressioni offensive. Sono tuttavia ben comprensibili come segni di attivo amore alla verità, minacciata oggi da ogni parte e nei punti più delicati della fede. Ed uno dei punti più delicati è esattamente il peccato originale, la cui esatta comprensione incide su tutto il mistero della Redenzione, senza dire dei riflessi strettissimi che il modo di interpretare questo dogma ha sulla maniera di leggere la Scrittura e di accogliere i pronunciamenti del Magistero. Si sa che un fondamentale motivo delle nuove interpretazioni che vengono tentate da illustri teologi del peccato originale è il fatto, ritenuto scientificamente sicuro, dell'evolutiva produzione delle specie viventi e quindi anche dell'uomo. P. Spedalieri centra subito il problema citando il pensiero, in tal senso, di due notissimi teologi, che apertamente dichiarano di essersi posti « di fronte alla visione dell'universo (evoluzionista) divenuta ormai *patrimonio comune della cultura contemporanea* », tale da considerarsi « un *postulato della ragione* »; e controbatte affermando giustamente che invece « l'evoluzione ancor oggi non è un fatto dimostrato, ma una semplice *ipotesi di lavoro*, per quanto corredata di un apparato più o meno scientifico ». E' questa una dichiarazione criticamente ben più solida di quella dei suddetti due teologi. Anzi, a dire il vero e a seguire con attenzione lo sviluppo scientifico, si dovrebbe obiettivamente concludere, con il grande biologo Rostand (tanto più autorevole, in questo, perché dichiaratamente materialista) che in questo secolo di ricerche sull'evoluzione non si sono trovate affatto le prove scientifiche della sua verità. Guai dunque a parlare di « patrimonio comune della cultura » soltanto perché si tratta di una dottrina di *moda*.

Contro una certa tendenza odierna di restringere la glorificazione di Maria soltanto o soprattutto alla sua esemplarità, vedo poi rivendicato ottimamente l'aspetto, più caro in fondo alla tradizionale pietà mariana, della « cooperazione immediata e mediazione universale di Maria ».

Per questo, come per altri privilegi di Maria, la preziosità del libro resta comunque sempre legata al florilegio patristico. Anche solo per incontrare, a p. 107, questa scintillante citazione di Proclo circa l'antitesi Eva-Maria, la lettura del libro sarebbe largamente premiata: « L'angelo poi le disse: *Non temere Maria!* Non sarai rovinata come Eva: da questa la morte, ma da te la vita immortale; da essa il frutto di morte, ma da te il frutto che dà la vita; da essa la seduzione, ma da te la carità; da essa per gli uomini la separazione da Dio, ma da te l'unione inenarrabile di Dio con l' umana creatura; da essa il sonno tenebroso dell'inferno, da te la fulgida face del mondo; da essa la maledizione, da te invece la benedizione; da essa la condanna, da te invece il perdono; da essa l'afflizione, da te invece la fede; da essa le lacrime, mentre da te fiumi di acqua viva; da essa la fatica, mentre da te la quiete; da essa l'antica piaga, mentre da te la vita della Triade divina; da essa l'odio fraterno, da te invece la carità fraterna; da essa il diluvio, da te in-

vece il battesimo d'immortalità; da essa la morte, da te invece la rigenerazione; da essa la strage dei vivi, da te invece la risurrezione dei morti; da essa le dodici tribù divise, da te invece i dodici apostoli uniti nella carità; da essa la morte che invade il mondo, mentre urtando in te la morte cadrà; da essa la caduta, da te il risorgere ».

P. C. L.

MAURICE CLAVEL: « CE QUE JE CROIS » - Grasset, Parigi 1975, pp. 318.

Il libro del Clavel è un libro raro, è il racconto di una conversione rapida, totale, improvvisa, e poi di un tentativo di pensarla, di dirla nel linguaggio del tempo, di inserirla nei modi di espressione, negli avvenimenti del proprio tempo: Kant, Kierkegaard, Foucault, il Maggio del '68: e infine la gioia di riuscirvi, di poter finalmente trovare un linguaggio nuovo in cui l'esperienza dell'eterno può essere annunciata. Il libro del Clavel, di non facile lettura, senza struttura interna, senza divisioni, senza ordine nemmeno cronologico, pur essendo una autobiografia, concepita come un andirivieni tra l'esperienza e la cultura, tra la sequenza della dottrina e quella della vita, è tuttavia un libro riuscito: esso rende bene, nel suo stesso succedersi di luce e di ombra, e di ricerca, di possesso l'esperienza totale che l'autore ha vissuto.

L'autore non dà notizia del suo passato: *maquisard,* amico di De Gaulle, drammaturgo, regista, insegnante. Ma tutto ciò rimane esteriore, come l'elenco *du même auteur* preposto dall'editore al testo. La biografia vissuta appare come semplice contrappunto alla storia esistenziale.

La descrizione dell'intervento divino, ricorda qualcosa del paolino, « col corpo o senza corpo, non so ». Anche in Clavel ne è descritta la perdita del tempo-spazio, l'acquisizione di una coscienza essenziale distinta dalla coscienza empirica: « Ignoravo tutto del mio corpo. Non ho visto altro che la notte, non ho inteso altro che il silenzio; una notte, un silenzio distinti da tutti gli altri come l'infinito è distinto dal finito. Due stati si mescolavano senza distruggersi, senza nemmeno nuocersi, e io seppi che erano la beatitudine e lo spavento. Io seppi persino che era un colpo battuto dal Padre. Di quale sapere io lo sapessi, io lo ignoro. Ma non ho perduto la coscienza, questo ricordo preciso lo testimonia. Ed io mi sentivo entrare indefinitamente in questa notte e in questo silenzio, come se esse fossero un tempo... (p. 11). L'autore non si è limitato a raccontarci l'esperienza, su questo egli sarebbe, se comprendiamo bene, rimasto discreto. Egli pubblica l'esperienza solo quando ha saputo interpretarle e darcene così, non il resoconto ma il significato, rompendo il riserbo del pudore con la pubblicità del messaggio.

Il Clavel abbiamo detto, ci offre, un itinerario intellettuale: Kant, Hegel, Kierkegaard, Marx, Foucault. Questi pensieri valgono per se stesso, hanno il rigore della demitizzazione, della distruzione delle rendite culturali, dei meccanismi di conformismo e di blocco della domanda e della ricerca. Per chi deve « rendere conto » dell'esperienza che il Clavel porta nell'anima e nel corpo, le parole dei filosofi sono vane e le loro critiche morbide. Le « verità parziali » di cui le filosofie sono portatrici (e Clavel non lo dimentica rivendicando contro la critica kierkegaardiana, che pur fa sua, il senso della storia universale, tematizzato da Hegel) sono errori innanzi alla potenza della verità di Dio. Tuttavia è un non-filosofo, almeno formalmente, Freud che offre le parole alla dottrina su Dio e sull'uomo in cui Clavel si appaga, pienificato, quando può dire con le parole della ragione l'esperienza che è oltre il tempo, o meglio

quando può illustrare una dottrina sulla relazione tra Dio e l'uomo che riconosce il significato ricevuto nell'esperienza di Dio.

Il *réfoulement,* la rimozione freudiana servono a spiegare il tessuto della relazione tra Dio e l'uomo ed il modo dell'esperienza comune di Dio: « la resistenza alla Rivelazione è la Rivelazione stessa. Se è la resistenza fondamentale a Dio rimosso, dunque presente, che costituisce la natura del nostro essere, è dunque prima del minimo sospetto di Dio che il combattimento è già iniziato, e come da sempre » (p. 269).

L'uomo è *esistenzialmente* il peccato, la fuga da Dio: ma Dio è presente nell'esistenza dell'uomo, nel profondo della sua vita. Infine, la lotta tra Dio e l'uomo si svolge in una lotta che è oltre la coscienza e la determina: là dove opera il peccato, là opera la grazia, là dove l'uomo fugge, Dio è presente. La rimozione di Dio dalla coscienza è semplicemente il segno della sua presenza nel profondo, nel *Grund,* nello spirito, nell'*apex intellectus;* i tanti modi in cui la dimensione ultra coscienziale è stata indicata prima dai mistici che dalla psicoanalisi.

Il linguaggio psicoanalitico è usato con libertà, con pieno diritto di appropriazione: al limite, non bisogna dire, che l'uomo riceve la rivelazione, ma che l'uomo è rivelato » (p. 279). Così come nell' amore sessuale, « una donna ostile, bloccata, è dopo una lunga lotta rivelata » (ib.). La parola d'amore che compie il coito ne è la causa, perché ne è la perfezione: questa è la Rivelazione di Dio nella lotta d'amore con l'uomo.

La storia dei rapporti di Dio con l'uomo è la storia di questo possesso, il cui ultimo termine è la Croce.

In altri termini: il peccato è la negazione della relazione che l'uomo ha verso Dio. Dio è rimosso. Ma ecco la storia sacra in cui Dio compare, non nel profondo, ma nel visibile: « Dio rimosso in noi si riconosce in questo Dio storicamente annunciato e ci spezza per raggiungerlo e integrarlo. O meglio noi ci apriamo al Cristo, forse per vago bisogno di credere ed Egli entra per raggiungere il Dio di fondo del nostro essere (p. 300). L'uomo è « una relazione a Dio », ma che si rifiuta e si ignora come tale. Dio è rimosso dalla coscienza, gettato nel profondo, finché non ricompare nella storia con Cristo. Allora l'uomo, accettando la parola di Cristo, ritrova la sua natura come « relazione a Dio », può iniziare a fondere la coscienza con la profondità, l'anima con lo spirito. Ciò vuol dire tuttavia non una reintegrazione, ma un radicale passaggio: la Resurrezione. « Il Cristo non è venuto per aiutarci a morire — assolutamente no, e Bernanos l'ha visto bene, — ma a raggiungere Dio oltre l'abisso mediante l'atto di morire e di risorgere. Il suo aiuto è liberazione, ma per sradicamento, non per consolazione. Egli ci aiuta a passare da noi stessi l'abisso di cui il niente della morte fisica è soltanto il segno » (p. 288). Quell'abisso è l'abisso che divide il Creatore dalla creatura, il Tutto dal nulla. Il Cristo ci ha dato più che la liberazione dal peccato e la restituzione dell'essere « relazione a Dio », ci ha dato di essere Dio stesso. La morte è il segno della creaturalità, la Resurrezione è la vita divino-umana.

« Il nostro nocciolo cristico è continuo a Dio, saldato infine alla sua origine, discontinuo con la nostra materialità, con il resto della nostra natura sensibile, che si potrebbe definire « normale » (p. 301). Ossia: « Dio raggiunge Dio in noi attraverso la nostra umanità, ed è questa umanità divina che diviene il nostro centro, vissuto, vivibile. Noi cercavamo quale regione profonda e insospettata dell'uomo il Cristo della Passione raggiungesse. E' Dio stesso, nel profondo. E attraverso, la carne di Cristo, il nostro corpo è suo tempio » (p. 304).

Così Clavel ha cercato di rendere conto della sua esperienza, di aver offerto una « deduzione trascendentale della Rivelazione giudeo-cristiana, condizione della realtà dell'umanità che la afferma, della possibilità dell'umanità che la nega » (p. 294).

Non pensiamo che Clavel abbia veramente fatto questo: un non creden-

te non mutera posizione, crediamo, per le ragioni offerte da questa « deduzione trascendentale ». Ma ciò che il Clavel ha offerto è ugualmente significativo: ha mostrato cioè che una tesi cristiana sull'uomo ha almeno tanta evidenza e tanta possibilità di essere costruita razionalmente quanto quella atea, e che questa è possibile solo come riduzione e semplificazione dei problemi. Il credente parte da una prospettiva totale e da un interrogativo totale, non censura nessuna possibilità e nessun interrogativo. Il filosofo descrive come è l'uomo, non perché l'uomo è così. Il credente risponde a una domanda più grande. L'ateo gli può dire che ciò gli è interdetto. Benissimo, ma almeno i ruoli sono rovesciati. E' l'ateo che custodisce le colonne d'Ercole contro il « folle volo ». Clavel credo, ha voluto dirci soprattutto questo.

G. B. B.

ALFONSO PALEOTTO: « ESPLICATIONE DEL SACRO LENZUOLO OVE FU INVOLTO IL SIGNORE », a cura di Luigi Fossati, Bottega d'Erasmo, Torino 1975, pp. XX, 144.

L'Autore, Mons. Alfonso Paleotto, arcivescovo di Bologna, dedicò al Papa Clemente VIII quest'opera da lui pubblicata in Bologna «presso gli Heredi di Gio. Rossi 1599 con Licenza de' Superiori ». La benemerita libreria « Bottega d'Erasmo » la ripresenta ora al pubblico in edizione anastatica, con rilegatura dell'epoca tipo pergamena, come un raro cimelio per tener vivo, non solo l'interessamento dei sindonologi, ma anche la venerazione dei fedeli per la preziosissima Reliquia.

La riedizione è presentata da Luigi Fossati, uno studioso della Santa Sindone, che ha al suo attivo già varie pubblicazioni in argomento. Egli fa risaltare anzitutto « il valore divulgativo dell'opera, notevole per quei tempi, e lo spirito pastorale che era il fine precipuo prefissosi dall'Autore, espressamente dichiarato nell'*Epistola... alle sue dilette anime della Città, e Diocesi di Bologna* » premessa alla trattazione insieme alla Bolla di Papa Giulio II « In approbatione della sacra Sindone, et dell'Hore Canoniche, che di essa si recitano nello stato di Sauoia ». Segue l'*Indice delli Autori citati nell'opera* e in calce al volume la *Tavola di tutte le cose contenute nella presente opera.*

« Il libro — scrive il Fossati — si può considerare un piccolo capolavoro sull'argomento per l'oggettività cui aderisce nella descrizione del Lenzuolo e delle varie impronte... Non mancano certo difetti di valutazione, errate interpretazioni, adattamenti piuttosto stiracchiati di citazioni della sacra Scrittura e dei Padri, ed anche candide ingenuità che però nulla tolgono al valore globale dell'opera che, per la fedeltà della descrizione dell'oggetto fin nei più minuti particolari, per certe felici intuizioni e per le esaurienti spiegazioni, è stata e rimarrà una delle meglio riuscite per far conoscere la preziosa Reliquia della passione di nostro Signore » (pp. V, IX).

Apprezzata anche dai dotti, l'opera meritò di essere tradotta in latino dal P. Daniele Mallonio della Compagnia di S. Girolamo di Fiesole (Venezia, 1606, e Douai, 1607, 1616) e in tedesco (Augsburg, 1607).

L'opera originale ebbe due edizioni: la prima è del 1598; la seconda, che reca alcune piccole varianti anche nel titolo ed è ora riprodotta, è dell'anno seguente.

La devozione all'insigne Reliquia della Passione di Gesù fu suggerita al Paleotto dall'ostensione della medesima del 13-14 giugno 1852, allorché egli si recò a Torino in compagnia di suo zio Gabriele, allora arcivescovo di Bologna, e del card. Carlo Borromeo, dal quale ne ricevette in dono una copia di grandezza naturale. Il Fossati

precisa non essere quella conservata nella cattedrale di Bologna, ma probabilmente quella della chiesa del SS. Sudario in Roma, e ci dà pure l'elenco di 15 copie della Sindone che si trovano in Italia. Termina la sua dotta introduzione con l'osservazione dell'Adorno che la vide nel 1578: « Io n'havevo già visto un ritratto dell'istessa grandezza... ma vi è tanta differenza, quanto dal ritratto d'un huomo, all'istesso huomo vivo che spira», e conclude: « L'osservazione è profondamente vera, sperimentata e vissuta da quanti hanno avuto la fortuna di vedere la sacra Sindone da vicino ».

T. L.

JOSÉ CABA: « DAI VANGELI AL GESU' STORICO », traduzione di D. Spoletini, Paoline, Alba 1974, pp. 466.

Scopo dichiarato dell'autore, sin dalle prime pagine, è quello di dimostrare come tutta la rivelazione cristiana operata dal Cristo poggi su una realtà storica immediata e concreta, su fatti che si impongono alla ragione dell'uomo: realtà, fatti e parole che rivelano la divino-umanità del Cristo stesso. Il Cristo, uomo che è vissuto nella Palestina, che ha percorso le strade di quel paese, che ha parlato e predicato un messaggio di salvezza, che è morto su una croce, è anche Dio. E' Dio che ha parlato, che è passato per le vie di Israele, che è morto sulla croce.

L'intento di puntualizzare bene la storicità della rivelazione divina, di affermare con precisione come la persona divina del Verbo sia entrata nella storia ed abbia in quest'ultima operato assumendo una vera carne umana, e di voler riportare all'uomo Cristo tutti i suoi attributi e prerogative divine sorge dalla necessità di difendere ed affermare la dottrina cattolica dell'Incarnazione.

Quel Gesù di Nazaret che passa sanando e predicando è veramente Dio; la sua persona non è stata mitizzata; non è stata la sua eccezionale personalità a colpire gli apostoli ed in genere la prima generazione cristiana, che sarebbe giunta a deificare colui che non era altro che un uomo. In una parola, il Cristo non è una persona mitica. Quest'affermazione della miticità del cristianesimo nasce con una sua ben marcata fisionomia agli inizi del secolo scorso con certa filosofia idealistico-religiosa (Schleiermacher) ed anche materialista (Feuerbach), che presenta il cristianesimo come frutto della autoalienazione più totale degli uomini: il Dio dei cristiani e di ogni religione in genere non è che la proiezione in un mondo trascendente di desideri inappagati oppure l'illusione di un superamento infinito dei limiti umani. Così sarebbe accaduto per il Cristo. Colpita da questa personalità così marcata, la prima generazione di cristiani avrebbe reso mitico e divino un uomo, caricandolo delle proprie aspirazioni ad un bene non limitato nella storia, e superando in lui certa angoscia, più o meno protestante, per una realtà peccaminosa che opprime l'uomo.

Questa tesi, in parte velata, si può ritrovare in certa scuola esegetica tedesca della fine del secolo scorso e dei primi anni del nostro, la cosiddetta « *Formengeschichte* ». L'autore ne fa brevemente la storia, indica gli autori e le opere principali, mostra le sanzioni del Magistero. Per questa scuola esegetica, la figura divinizzata del Cristo, così come i vangeli ce la mostrano, è frutto della predicazione primitiva degli apostoli. Essi hanno predicato, annunciando ciò che ricordavano e colorendo notevolmente la loro ammirazione ed il loro affetto per il Cristo: « *am Anfang war die Predigt* ». All'inizio non già la realtà divina del Verbo, ma l'elaborazione intellettuale e sentimentale di chi predica una dottrina umana. Non a caso il vangelo che ha la meglio nell'am-

bito di quest'esegesi è proprio il testo di Marco, che teologicamente è il più povero; per conoscere il Cristo bisogna solo rifarsi a quello. Si scoprono i generi letterari ed il testo dei vangeli viene distinto in paradigmi, novelle, leggende, miti.

Un buon quarto del libro è dedicato all'elucidazione di questa tesi esegetica che l'autore supera in seguito scorrendo le definizioni del Magistero e controbattendo tali affermazioni sul piano delle testimonianze storiche dei testi neotestamentari e con un'accurata analisi filologica dei testi stessi, dei sinottici in particolare e del testo di Giovanni.

L'autore prende in considerazione i documenti pontifici e le dichiarazioni della Commissione biblica sino alla *Dei Verbum*, e mostra come chiaramente il Magistero abbia ricusato tali indirizzi ed abbia affermato con decisione la storicità effettiva di quanto il Nuovo Testamento ci comunica. E' evidente però che un atto del Magistero ha valore solo per i credenti, ed ecco che il Caba passa ad argomentare con termini scientifici, analizzando le testimonianze ed il testo.

Tutte le testimonianze dei Padri e delle prime generazioni circa i testi e gli autori dei vangeli sono sicure? Quale rispondenza abbiamo nei testi stessi? Sono realmente stati scritti da persone che, per lo meno tramite testimoni oculari, hanno visto, toccato, parlato con il Signore?

Il Caba indica una « storia della redazione », mostra cioè come i testi si siano venuti formando, indica gli schemi che muovono ogni singolo vangelo, studia le caratteristiche di ogni evangelista, lo stile, i riferimenti più frequenti, la tematica, gli interessi.

Egli mostra come il testo dei sinottici si svolga sullo schema prefissato che comprende la prima predicazione in Galilea, il viaggio a Gerusalemme, la passione e la resurrezione. Tutti i fatti dei sinottici si calano e si inseriscono entro questo telaio, anche se ogni evangelista riferisce i fatti secondo una propria ottica e secondo il pubblico a cui si rivolge. Così appare fondato quanto i Padri dicono del vangelo di Matteo, scritto in aramaico e per gli ebrei. L'autore mostra, testo alla mano, come Matteo più degli altri si rifaccia al Vecchio Testamento ed ai LXX, come non traduca (preoccupazione che hanno gli altri sinottici, specie Marco) termini che un ebreo capirà subito; come abbia una mentalità ebraica, ecc. Tutte queste argomentazioni sono più o meno riconosciute oggi da ogni studioso; simili argomenti egli porta anche per gli altri testi. La sua analisi è sempre attenta al testo: analizzando i racconti evangelici, mostra come ogni vangelo abbia un suo centro testuale a cui tutti gli altri racconti sono ordinati; questo centro è anche l'argomento teologico alla luce del quale ogni evangelista svolge la sua narrazione. Così filologicamente e letteralmente il vangelo di Marco è diviso in due sezioni dall'episodio di Cesarea.

Tutta la narrazione anteriore funge da preparazione e introduzione al fatto, mentre il seguito non ne è che un'attuazione e conclusione.

Si pesano i termini che ogni autore usa, sono contate le parole che hanno frequenza ed importanza particolare.

Quest'analisi è così precisa che in alcuni punti il libro può dare l'impressione di una sterile e fredda analisi linguistica e filologica.

L'opera è dunque apologetica, in quanto difende ciò che è il punto di partenza della rivelazione, cioè la sua storicità: Dio entra nella storia, il Cristo è la Parola di Dio che parla ed insegna entro i limiti concreti del contingente umano; e scritturistica, in quanto dimostra questo suo asserto con un'attenta analisi dei testi, indicando come ogni vangelo non sia frutto di emozione, ma abbia un ordine interno prefissato, come corrisponda alle notizie forniteci dai Padri, come riveli un ambiente umano, concreto, in cui il Cristo entra ad operare.

M. C.

ANGELO AMATO: « I PRONUNCIAMENTI TRIDENTINI SULLA NECESSITA' DELLA CONFESSIONE SACRAMENTALE NEI CANONI 6-9 DELLA SESSIONE XIV » (25 novembre 1551) - Libreria Ateneo Salesiano editrice, Roma 1974, pp. 337.

Il libro è diviso in tre parti: la prima ha per oggetto una ermeneutica delle proposizioni dogmatiche, la seconda la storia della formazione del decreto tridentino sulla penitenza, la terza parte esamina in dettaglio la storia dei singoli canoni, tenendo conto in modo particolare della parte pubblicata sinora degli atti conciliari di Trento. Seguono la conclusione generale, una amplia bibliografia e due documenti in appendice.

A conclusione del breve saggio di ermeneutica dogmatica, l'Amato conclude sostenendo « una certa storicità e mutabilità delle proposizioni dogmatiche » (p. 39). Ciò è conseguenza della storicità del linguaggio, del suo condizionamento a uno spazio-tempo dato. Tuttavia « la storicità delle proposizioni dogmatiche e la loro eventuale mutabilità non indicano, quindi, errore, né rinnegamento delle formulazioni precedenti, ma solo e sempre conoscenza più profonda e consapevole del mistero di Dio » (ib.). Non c'era bisogno dell'ermeneutica contemporanea per giungere a questa conclusione tradizionale: *eodem sensu eademque sententia,* secondo la classica espressione del Lirinese. Ma, su un piano teoretico, ciò significa anche affermare la non storicità del significato, la permanenza di ciò che le formule linguistiche connotano e, quindi, anche una certa superstoricità del linguaggio. Il linguaggio non è una semplice funzione spazio-temporale, perché l'uomo non è spazio-temporale *secundum se totum.* Il problema non sembra dunque veramente approfondito, le conclusioni suonano diverse dallo svolgimento del discorso.

La parte storica è invece di grande interesse e attualità. E il punto più importante è la determinazione di ciò che a Trento si intendesse per jus *divinum.* I riferimenti della discussione conciliare che l'Amato riferisce non sembrano mutare l'opinione tradizionale; a Trento i padri e i teologi ritennero che diritto divino fossero le tesi che si potevano fondare sulla Scrittura o almeno dedurre *formali consequentia.* Il Concilio non ritenne di fondare il diritto divino solo sulla base della Tradizione. Non sembra dunque corretto sostenere che si usi *jus divinum* in un senso nel canone 6 (quando si parla della confessione sacramentale) e in un altro senso nel canone 7, quando si parla della integrità della confessione. Nell'uno e nell'altro caso la confessione, come la giudizialità dell'atto assolutorio, erano per i Padri e i teologi tridentini dedotti dal carattere alternativo « rimettere... ritenere » della formula di Giovanni 20, 21. Una confessione non integra non avrebbe significato: l'integrità della confessione è un presupposto della esistenza della confessione. La tesi di una equivocità del termine *jus divinum* fondata sulla varietà dell'uso nelle scuole teologiche, testimoniato dal linguaggio fluttuante di un documento dei teologi conventuali a Bologna, non è sostenibile.

Molto equilibrata è l'esposizione che l'autore dà dell' *actus judicialis* che è l'assoluzione, affiancandole l'altra indicazione offerta dalla *doctrina* del Concilio dell'assoluzione come *dispensatio alieni benefici.* Nel quadro della teologia tomista ciò che è accertato e causato al tempo stesso dall'assoluzione è la contrizione: e ciò mostra che il carattere giudiziale e quello gratuito della assoluzione possono fondersi armoniosamente. La teologia classica della penitenza è una teologia ampia ed equilibrata, in grado di accogliere nuovi apporti senza deformarsi. La crisi che ha colpito la teologia della penitenza non nasce da motivi teologici, ma dall'impatto della cultura secolarizzata. L'autenticità ecclesiale e la fedeltà alla dottrina tridentina della Penitenza sono inscindibili.

G. B. B.

ODDO BUCCI: « LA FONDAZIONE DELL' ANTROPOLOGIA CULTURALE IN MARCEL MAUSS » - Adriatica Editrice, Lecce 1975, pp. 120.

In copertina, quasi inosservata, appare l'indicazione « estratto da Proteus, rivista di filosofia, num. 16-17 ». Riporto ciò per due ragioni: la prima, che autore ed editore hanno fatto centro raccogliendo in volume questo saggio; la seconda ragione è che il Bucci ci presenta il Mauss sotto una luce che rischiara angoli appena intravisti dai sociologi ortodossi.

Prima di entrare in argomento è necessario, tuttavia, puntualizzare alcune caratteristiche fondamentali di merito, riconoscendo a Bucci la consueta limpida capacità di esposizione che rende più convincente lo studio della sociologia che appare talvolta una pseudoscienza. Completo il pensiero, aggiungendo che il discorso di Bucci sugli studi del Mauss conferisce alla sociologia una prospettiva di possibile ricerca che non sempre è stata finora recepita impedendo la collocazione della materia nella cultura umanistica, mentre la sociologia fruisce di un apprezzamento superiore ai suoi meriti nell'ambito del positivismo e dello scientismo. La trattazione da parte di Bucci supera agevolmente quest'ostacolo cogliendo l'argomento su di un piano positivamente critico. Anzi, Bucci, rispetto alle teorie del Mauss, ne sorveglia in certo modo le conclusioni, suggerendo l'eventualità di ulteriori riflessioni.

In verità, il Mauss corre, anzitutto, il rischio di « rimanere nell'ambito di una concezione razionalista della sociologia » (p. 77). Ma indubbiamente dallo studio, attendibilissimo, del Mauss risultano spunti interessanti, come l'osservazione del fenomeno dello *scambio di doni* presente in tutte le comunità umane primitive (mentre il cosiddetto cammino della civiltà sfocia nel capitalismo dopo l'instaurazione è il completamento del regime del compenso contro una prestazione). Il Mauss, inoltre, fa distinzione fra psicologia individuale e coscienza collettiva, considerando la sociologia come la scienza della coscienza collettiva.

E' noto che la sociologia tende a sostituire e ad invalidare lo studio della filosofia, della psicologia individuale e della storia, portando la tesi al limite consentito dai suoi presupposti materialistici. E il Mauss, in effetti, è troppo legato alle teorie di Durkheim, il quale riduce il fatto sociale a forze impersonali ed « anonime » di una cronaca chiamata storia, fatti che *sua sponte* trascendono l'individuo, superandolo nel senso che, semmai, è il *sociale* a condizionare l'*individiuale*.

Bucci indaga a fondo su questo punto-chiave della teoria maussiana nel secondo capitolo, intitolato la « totalità sociologica ». Si parte dal presupposto che l'individuo è costruito, determinato, classificato, forgiato dalla società in cui nasce, cresce, vive e muore. Respingendo « ogni innatismo », il Mauss fa dello spirito umano originario uno stato di « confusione mentale » durato fino al formarsi della società: prima le relazioni logiche non esistevano! Il Mauss ricorre, a sostegno di questo radicalismo, ad uno studio fatto sulle società primitive australiane e polinesiane (contribuirono anche allo studio del Mauss le documentazioni del Leenhardt sugli aborigeni della Nuova Caledonia e del Malinowski sugli indigeni delle Isole Trobriand), studio incentrato sui *totem*, la vita di *clan*, i principi di generalizzazione che governano le tribù — caratteristiche dovute alla regione di origine, ad analogie con certi animali, ai punti cardinali, agli elementi materiali e ad altre classificazioni somatiche. Ma, in tal modo, l'unità sociale assume valore di astrazione. Anzi, come riporta Bucci, diventa termine di « una nuova teologia secondo il giudizio del De Martino » (p. 38). Se il Mauss fa sua la teoria di Durkheim, di una « realtà sociale indipendente dalla realtà individuale e dotata di un potere totale nei confronti dell'individuo » (p. 41), la teorizzazione di questo

pensiero come sistema comporta, rileva Bucci, « una inclusione della sociologia e della psicologia in una nuova scienza: l'antropologia » (p. 42).

Fra gli elementi probanti dell'incidenza sociale sull'individuo ci sarebbe anche la nozione di « moneta », presente in tutte le comunità umane, nozione collegata, tra l'altro, ad un valore « magico », come misura di valore, talismano, autorità e comando. Il « lavoro », ad esempio, diventa « la più complessa struttura del semplice contratto di scambio » (p. 46), essendo di natura collettiva, in contrapposizione al « baratto », oggetto di scambio individuale. Ne consegue, per il Mauss, il concetto di prestazione totale intesa come fattore puramente economico.

In l'« Essai sur le don - Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », indicato come il suo capolavoro, il Mauss spiega la nascita delle istituzioni alla luce della « dimensione antropologica ». Però Lévi-Strauss, ricorda Bucci, critica nel Mauss tanto la mancanza di un criterio « empirico » quanto la presenza di un conferimento « metafisico » al fatto sociale. Perché, a questo punto, la differenza sta nel considerare il fatto sociale come « idea » oppure come « cosa ». A quest'opinione si sovrappone quella di Merleau-Ponty, che considera il fenomeno come « struttura » e cioè come applicazione per « qualcosa di spontaneo, di naturale » (p. 59).

Da studi fatti sugli indiani d'America risulta che « il prestigio di un capo o di un *clan* risiede soprattutto nello spendere e nel ricambiare ad usura i doni accettati » (p. 63). Il « potlàc » delle tribù nord-americane è praticamente basato, anch'esso, sul terreno dei tre obblighi del « dare, ricevere e ricambiare » (p. 64) (contrariamente al « kola », che è il commercio, o baratto, vero e proprio). La differenza fra la concezione di Lévi-Strauss (nessun valore soprannaturale, ma sorta di inconscio collettivo) e l'inclinazione sottintesa del Mauss (principio razionale, storico) significa quindi collocare il problema su due piani antitetici.

C'è di più: il cammino evolutivo della civiltà occidentale sembra dovuto ad un concetto economico in stridente contrasto con quello dei popoli primitivi, mediante il riconoscimento dei *diritti personali* e del *principio di proprietà*. La distinzione fra la proprietà in comune e la proprietà individuale è, ad esempio, tipica delle popolazioni indo-europee e fu determinata precisamente nei diritti romano e germanico. Al riguardo il Mauss cerca di trovare il punto di contatto fra antico e moderno nel suo studio storico-sociale. Secondo il Dubar, però, mentre Karl Marx cerca di spiegare il fenomeno sociale sul piano « concreto », il Mauss corre « il rischio » di spiegarlo sul piano « astratto ».

Nel suo « Saggio sul dono » il Mauss puntualizza che, con la pseudomorale mercantile, il « capitalismo vigente nelle società contemporanee contraddice la legge dello scambio-dono » anziché confermarlo empiricamente. Nella società del « potlàc » la distruzione della ricchezza *fissa* la gerarchia sociale, mentre nella società mercantile contemporanea è l'accumulo della ricchezza a determinare il prestigio. Di modo che « l'uomo », dice il Mauss, « è diventato una macchina, anzi una macchina calcolatrice » (p. 84) e persegue « brutalmente » un rapporto egoistico. Di qui la superiorità morale del principio, individuale, del « donare, ricevere, ricambiare ». In tal modo viene pure rivalutato — come entità non puramente economica — il concetto di « persona », la cui comprensione è necessaria per intendere le società contemporanee.

Per il Mauss il concetto di persona non è innato. Nel *clan* non è il nome che distingue un individuo, bensì la sua funzione nella comunità. Nella scuola filosofica dell'India l'io è mera illusione. In Cina il nome è un « termine collettivo » che serve a definire una classe, una categoria, un gruppo di individui.

Fu nella civiltà romana a rivelarsi la nozione di *persona* e il concetto dell'*io* — « Roma richiama una questione di diritto » (p. 98) — mediante esempi dimostrativi: la fine del diritto del

pater di uccidere i propri figli, la rivolta della plebe, il concetto di cittadino e il suo diritto ad avere nome, prenome e soprannome, facoltà ancora riservata all'uomo « libero » in quanto « servus non habet personam » (p. 101). Fu il cristianesimo, infine, a dare il diritto di un'anima al *servus* mediante il conferimento della coscienza individuale. Al concetto di persona vengono quindi, via via, attribuiti significati morali e metafisici in continuo crescendo. La filosofia moderna conferisce all'individuo addirittura l'autocoscienza e l'idealismo (Berkeley, Kant).

Ma questo sviluppo è unicamente occidentale e poi subisce un arresto perché il mondo contemporaneo rende « inapplicabile il concetto di prestazione totale », cioè contravviene al « concetto di persona ». E' sempre più difficile riscontrare una visione globale di una « realtà non empirica del fatto sociale » e « omogeneamente sia nella dimensione individuale sia in quella sociale dei problemi » (p. 113).

F. G.

AA.VV.: « LA VIOLENZA E I GIOVANI », a cura del Centro studi e ricerche sui rapporti umani, Abete, Roma 1975, pp. 306.

Il volume compie un'analisi attenta, approfondita ed equilibrata della situazione e dei termini del problema della violenza almeno come si pone in Italia; e le soluzioni verso cui ci si orienta, pur aperte all'intera tematica dei nostri giorni, sono attinte al patrimonio spirituale e culturale di una tradizione ben definita e quindi appaiono soluzioni originalmente cristiane.

Il volume, scritto in collaborazione, è aperto da uno studio di Bruno Callieri sugli aspetti neuropsichiatrici della violenza. Questa sintesi documentata ci informa, in modo particolare, sul comportamento aggressivo degli animali e sulle ricerche psicoanalitiche rivolte al fenomeno della violenza. Di fondamentale interesse appare il quesito se l'aggressività sia, nell'uomo, congenita, qualcosa come un istinto originario; o se, piuttosto, non vada considerata come una reazione appresa, che l'uomo può anche disapprendere. Se le risposte degli psicologi sono divergenti, si può dire però che almeno da un paio di decenni la bilancia pende chiaramente in favore di un'interpretazione dell'aggressività come risultato dell'ambiente e delle influenze educative, e quindi eliminabile senza danno. Importanti argomenti in favore di questa concezione adduce H.D. Dann in *Aggression und Leistung* (Stuttgart, Klett, 1972). Qualche perplessità viene espressa dal Callieri sull'uso indiscriminato del modello educativo antiautoritario e permissivistico. Egli poi analizza con acutezza ed equilibrio la genesi di situazioni che favoriscono la violenza nell'ambito della scuola. Importante ci sembra la considerazione che l'agonismo, accettabile ed utile entro certi limiti, può giungere a provocare scompensi nevrotici anche gravi.

Alla psicosociologia della violenza studentesca è dedicato il secondo saggio, di Pier Luigi Scapicchio. Qui gli indubbi motivi di frustrazione che non può non offrire la situazione sociale e scolastica italiana di oggi sono studiati nel loro incidere sul quadro della psicologia giovanile. Senza concessioni ad un giovanilismo di maniera, l'autore spiega la genesi ed i termini di una crisi che si verifica nel periodo intermedio dell'adolescenza, che coincide grosso modo col periodo di frequenza della scuola secondaria: in tale periodo, allorché si dimostrano acquisite la padronanza del corpo e la capacità di proiettare le proprie aspirazioni nel futuro, erompono le esigenze di affermazione personale; ed è allora che « un atteggiamento acritico inclina alle posizioni intransigenti di lotta e di ribellione, nella totipo-

tenza arrogante di chi vuole rendersi padrone del mondo senza precludersi alcuna possibilità di scelta ». Questo, si può dire, è « il momento affascinante di un'originalità giovanile che si declina nelle infinite possibilità dell'essere, che si esaspera nell'astrazione dell'utopia, nel rigore della contestazione, nel ripiego romantico del misticismo, nell'integralismo, nel bisogno insolente dell'eccentricità » (p. 43).

Un terzo studio è dedicato da Claudio Busnelli e Rodolfo Calpini agli aspetti psicoanalitici dell'aggressività come sono inquadrati nella « metapsicologia freudiana », ed al modo in cui questi concetti freudiani possono essere applicati allo studio del fenomeno della « devianza » quale si esprime, in particolare, nella figura del disadattato scolastico.

Un'indagine ampiamente documentata di Giovanni Battista e Marina Montironi ha per oggetto la violenza nella scuola. Sulla base dei dati raccolti viene esperito un tentativo di interpretazione sociologica e vengono identificate due facce del fenomeno della violenza scolastica: la prima, quella più « effervescente », è vista nei tentativi di ribellione degli studenti contro i « simboli dell'istituzione »; la seconda, più nascosta ma indicativa di un disfacimento ben più grave delle capacità creative della nostra società, è da identificarsi in un meccanismo difensivo che nasconde la testa nella sabbia per non vedere le contraddizioni e per non affrontare i problemi, e passivamente attende, dall'alto, soluzioni che siano essenzialmente di tipo repressivo.

Alla « pedagogia della violenza » è dedicato il saggio di Pia Zaffi Talamonti, che esplicita certi « nuclei pedagogici nascosti nel fenomeno della violenza » in quanto tale identificazione può consentire di prevenire l'acme del fenomeno e di utilizzare la sua forza a scopo formativo. Ci sembra particolarmente interessante il rilievo sui condizionamenti esercitati da una certa tradizionale « pedagogia del comando indiscusso, della direttiva rigida che non tiene conto delle differenze individuali, dell'esercizio autoritaristico dell'adulto che detiene il potere »: condizionamenti pedagogici i quali, di certo, « non hanno abituato i giovani alle scelte personali, non hanno formato alla responsabilità... I giovani sono quindi giunti alla contestazione di tutto, per tutto: ossia, abituati alla manipolazione da parte degli adulti e degli educatori, essi intendono la propria libertà come sovranità assoluta di fronte a qualsiasi sistema » (p. 210). Di contro, l'autrice fa appello ad una « pedagogia dell'autorità interiore » e giustamente afferma che la vera contestazione dovrebbe, in primo luogo, volgersi a sovvertire il proprio egocentrismo, che opera la violenza per affermarsi, ed a snidare quei complessi di potere che sono più o meno operanti nel fondo di ciascuno di noi.

Il saggio di Paolo Valori coglie con felice espressione quell'aspetto della violenza giovanile che può essere fatto risalire alla crisi della morale tradizionale: un'etica di impronta kantiano-liberal-borghese che assolutizzava certi valori ed imponeva certe coercizioni. Ci si può chiedere se quei valori — tra cui il lavoro ed il risparmio, la proprietà, la rispettabilità familiare, il pudore sessuofobico, un certo tipo di riserbo che finisce per isolare l'uomo tra le pareti domestiche atomizzandolo in una società che più non si articola in effettive comunità umane intermedie, un certo tipo di amor di patria sempre esposto alla tentazione del nazionalismo e di peggio ancora — siano giustificabili come valori morali e su che si fondi una valutazione apprezzante l'uomo soprattutto per quel che fa o realizza in termini di prassi essenzialmente economica; ci si può chiedere se quei valori non appaiano fin troppo strumentali ai fini dello sviluppo ed espansione della società industriale e del « sistema » che l'informa: in ciò essi manifesterebbero il loro vero carattere non solo di pseudoassoluti, ma anche di ideali e modelli assai discutibili. La loro crisi è già in atto da molto tempo. La discussione della loro validità è già almeno centenaria, ed è iniziata già dal tempo del suo

dominio quasi incontrastato in gran parte del mondo occidentale. Si pensi a Marx, Kierkegaard, Ibsen, Kafka, Freud, Pirandello, Sartre, Camus, Beckett ed a tanti altri. L'autore passa in rassegna i principali attacchi che si sono levati contro la cennata *Weltanschauung* da parte dei più diversi movimenti di pensiero: marxismo, esistenzialismo, psicanalisi, strutturalismo, filosofie di ispirazione cristiana; e passa poi a parlare dei vari aspetti della contestazione giovanile, che, connotandosi in gran parte come « azione di rigetto » di tanti valori tradizionali, finisce per esaltare indiscriminatamente motivi del tutto opposti: l'internazionalismo cosmopolita, le comuni familiari e interfamiliari, il comunismo estremistico più o meno anarcoide, il rifiuto di ogni forma di diritto e di regole stabili e di impegni duraturi, la contemplazione, la non-rispettabilità, la povertà, la sincerità ad ogni costo, la spontaneità, la libertà sessuale spesso provocatoria ed antilegalista purché sincera. Della rivolta giovanile l'autore dà una valutazione morale positiva: non si tratta solo di un fatto di moda o di un fenomeno adolescenziale o regressivo, ma anche di un'importante trasformazione dell'*éthos*. La contestazione ha portato ad una maggiore presa di coscienza sia nelle *élites* sia nelle masse, ha sollecitato una maturazione ed una chiarificazione del senso morale, che ne è risultato arricchito ed approfondito. Ma è anche vero che essa, nello scoprire ed esasperare certi valori morali, rischia di perderne altri e di « gettare via il bambino insieme con l'acqua sporca ». L'autore auspica soprattutto una maturazione, che consenta a tutti noi, ed in particolare ai giovani, di escludere i valori falsi o superati e di riconoscere quelli autentici dimensionandoli nel giusto modo e fondandoli, nella misura del possibile, su una realtà assoluta: su un assoluto che, prima ancora che oggetto di definizioni sul piano dottrinale, sia il termine di un'esperienza vissuta, di un'esperienza religiosa profonda.

Prima di concludersi con un'ampia bibliografia a cura di Giovanni Magnani, il volume dedica il suo saggio finale, teologico, di Aniceto Molinaro, a riflessioni critiche sul problema della violenza e della non-violenza. Di fronte al fascino ed al successo di una « teologia della violenza » la cui incidenza è legata a ragioni storiche di notevole portata, contro ogni luogo comune di moda l'autore non esita a denunciare di essa, diciamo così, il rovescio della medaglia: che è la precarietà, la provvisorietà e la mancanza di specificità teologica di una tale corrente di pensiero, se si eccettua la critica che essa rivolge ad una teologia conservatrice e astratta dal vivo della realtà umana. Il Molinaro chiarisce che, se la violenza è spesso una « condizione di necessità dell'esistenza umana », ciò non vuol dire che essa sia « un costitutivo dell'esistenza umana » (p. 266). Una teorizzazione della violenza che voglia identificare la violenza con la storia nega la storia come novità e promozione liberatrice dell'uomo. Se va constatato che fin troppo spesso la violenza è una triste necessità contingentemente non eliminabile, una teologia cristiana deve dire con decisione che « la violenza è male e non c'è teorizzazione che la possa mutare nella sua malizia »; ed è perciò « da evitare a tutti i costi e da combattere con tutti i mezzi » (p. 268). Se mèta della storia è « l'uomo non atteso alla fine, ma promosso in tutte le sue fasi e in tutte le sue tappe » (p. 275), la violenza, come fatto non liberante e non strettamente necessario in quei limiti e in quella data situazione, non può che essere contro l'uomo e contro la storia stessa. Certo, a volte il cambiamento violento può essere uno stato di necessità inevitabile, ma allora il problema è « comprenderlo e viverlo come tale, ridurlo il più possibile e considerarlo nel senso globale che lo supera in quanto lo condanna » (p. 281). Se la violenza è, come tale, arresto della storia e della sua promozione umanizzatrice, il Regno di Dio è il *novum* che irrompe nella storia e che fa la storia, è il Regno della storia aperta e redenta che spezza il cerchio male-

fico della necessità e della ripetizione, è la presenza già operante e ad un tempo profetica della forza irresistibile della non-violenza come totale destinazione della storia. Concetti questi, che appaiono il migliore coronamento dei risultati di una ricerca interdisciplinare che, nell'autonomia delle indagini svolte nei singoli settori, di fronte al problema della violenza sembra offrire le linee di un risposta coerente e valida nella sua specificità cristiana.

F. L.

MARTIN HENGEL: « DER SOHN GOTTES » Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte - J.C.B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen 1975, pp. 144.

Una breve, ma quanto mai particolareggiata analisi del titolo cristologico « Figlio di Dio » è stata l'oggetto di una lezione del 1973, ora rielaborata per le stampe dal teologo protestante di Tubinga. L'indagine vuole gettare luce sulla formazione della primitiva cristologia neotestamentaria nei circa due decenni seguiti alla morte di Gesù, morto in modo ignominioso nell'anno 30 e celebrato quale persona divina appunto poco dopo, fino alle affermazioni « scandalose » di un S. Paolo nell'inno cristologico della lettera ai Filippesi.

Un secondo limite impostosi dall'autore non è più di ordine cronologico, bensì riguarda la terminologia. La sua attenzione è rivolta esclusivamente al titolo cristologico « Figlio di Dio », benché ciò non escluda riferimenti ad altri enunciati esegetici e dogmatici. Tuttavia il titolo « Figlio di Dio » riveste un'importanza del tutto particolare, e non solo in se stesso, ma anche a motivo delle discussioni che sono state sollevate al riguardo. Esso ha infatti offerto un pretesto a certi storici per evidenziare una presunta deformazione della fede cristiana sotto l'influsso dell'ellenismo e di altre correnti religiose quali i movimenti gnostici. Ora, scopo dell'A., che risulta evidente alla fine del lavoro, è di mostrare che la Chiesa primitiva in campo teologico non ha commesso nessun « peccato originale », non ha ceduto cioè alla tentazione delle religioni misteriche o di culti comunque eterodossi o del tutto al di fuori del cristianesimo. E' vero che nei due decenni immediatamente posteriori alla morte del Signore « in campo cristologico si è realizzato più che non nei sette secoli successivi fino all'elaborazione definitiva del dogma della Chiesa antica » (p. 11), ma tale lavoro non è stato altro che lo sbocco « naturale » di un'evoluzione di pensiero presente nella tradizione giudaica e assorbito dalla Chiesa primitiva, non senza notevoli cambiamenti di prospettiva. Solo in seguito tale materiale giudeo-cristiano è stato ulteriormente elaborato secondo categorie di linguaggio e di pensiero proprie della cultura greca.

Un breve sguardo all'epistolario paolino permette di vedere alcune linee portanti della cristologia quale emerge dal titolo « Figlio di Dio ». Tale espressione tecnica si incontra meno spesso che la formula « Signore (Gesù) ». Quest'ultima « nella massima concisione costituisce la professione di fede della comunità in Gesù crocifisso, risorto, esaltato da Dio, quel Gesù che un giorno ritornerà. *Kyrios* divenne così il titolo abituale nella liturgia e nella vita individuale della fede. *La formula "Figlio di Dio", più complicata nella struttura linguistica, fu riservata al contrario come eccezione ad asserzioni teologiche particolari della massima importanza* » (p. 29). Tale titolo non è stato « coniato » da Paolo, come voleva W. Bousset. L'apostolo l'ha ricevuto dalla tradizione, probabilmente dalla Chiesa siriaca, che considerava il « Figlio di Dio » in prospettiva soteriologica evidenziando due momenti complementari: a) la missione nel mondo del Figlio preesistente, b) la sua oblazione nella morte sulla croce.

Il problema che ci si pone ora è di vedere se tra Gesù e la cristologia affermata da S. Paolo c'è soluzione di continuità o meno. Al riguardo l'A. esamina il significato dell'espressione e concetto « Figlio di Dio » nella filologia e nell'esperienza religiosa del mondo semitico ed ellenistico. Nella cultura greca *hyiós* è riservato quasi esclusivamente alla figliazione fisica ed è inoltre sostituito da altri termini affini *(paîs, paîdes)*. Nell'AT «ben/bar» è il vocaboio più frequente per designare un rapporto di parentela. Al contrario dello *hyiós* greco, « figlio » nell'AT esprime una relazione nelle varie sfere della vita sociale (dalla famiglia alla scuola, al lavoro o professione) e religiosa. « Figlio », in questo caso, esprime l'appartenenza e la subordinazione a Dio: gli angeli, il popolo di Dio, il re davidico. E' chiaro che le categorie della generazione fisica o anche dell'adozione e legittimazione giuridica non sono adeguate a esprimere la complessità di questi rapporti.

Nel mondo greco ellenistico si trovano alcuni presunti paralleli a queste affermazioni ebraiche sui figli di Dio. Nonostante tutta una schiera di figure divine o umane eccezionali, che sono considerate « figli » di Zeus, la religione naturale ellenica con i suoi *paîdes diós* non offre « nessun ponte alla fede della Chiesa primitiva nell'*unico* Figlio dell'*unico* Dio » (p. 39).

Anche le religioni misteriche non risolvono il problema: « purtroppo » in passato si sono fraintesi o anche inventati i testi relativi a divinità che morivano e poi risorgevano. Inoltre non si è fatta attenzione alla cronologia che permette di situare dopo l'elaborazione cristologica, e quindi dipendente da essa, una serie di concezioni veramente mitiche dei misteri e dei culti orientali.

Un'uguale estrema cautela deve guidare i confronti con i cosiddetti eroi o uomini « divini » dell'antichità, tipologicamente derivati dall'agiografia cristiana o da concezioni neoplatoniche.

Per quanto riguarda il mito gnostico della missione salvifica del figlio di Dio nel mondo, bastino i primi periodi con cui Hengel inizia la trattazione specifica: « Abbiamo qui un esempio tipico per una costruzione mitica moderna, si vorrebbe quasi dire pseudo-scientifica, che non tiene conto o manipola a piacere il problema fondamentale della ricerca storica, cioè la cronologia delle fonti. Sarebbe ora finalmente di piantarla con il presentare testi manichei del sec. III — come l'inno della perla degli Atti di Tommaso — e farli passare per testimonianze di una presunta gnosi precristiana, anticipandone la datazione al I secolo prima di Cristo » (pp. 53-54).

Nella nostra indagine non hanno migliore fortuna concezioni analoghe i cui protagonisti sono figure mitiche o miticizzate della storia greca e romana: Ermete, Pitagora, Ottaviano/Mercurio, Romolo. Ad una critica serrata le loro figure si dissolvono. E per quanto riguarda gli dei, « è vero che gli dèi dei Greci nascono, si divertono come uomini, a volte anche con gli uomini, ma non possono morire. Il loro corpo è soltanto apparenza e proprio la loro immortalità li distingue radicalmente dai "mortali" fugaci » (pp. 64-65). Invece « ... il Crocifisso per un uomo colto ed elevato dell'antichità era soltanto espressione della pazzia, della vergogna e della bruttezza. La sua venerazione, secondo il giudizio di Plinio il giovane, era una "superstitio prava immodica" e meritava una pena corrispondente (10, 96, 8). *L'"ellenizzazione" della cristologia doveva perciò condurre al docetismo:* l'umanità e la morte di Gesù erano sopportabili soltanto come apparenza » (p. 67).

Dopo questi risultati decisamente negativi che sfatano i vari mitologumeni tanto conclamati, l'indagine si estende all'ambito dell'antico giudaismo, dove la concezione del « figlio di Dio » ha trovato vari sviluppi. « Le fonti per il pensiero del cristianesimo primitivo sono da ricercarsi in primo luogo qui e non direttamente nell'ambito pagano » (p. 67), afferma l'A. che ha dedicato vari studi specifici al giudaismo dell'epoca ellenistica. « Figlio di Dio » nel tardo giudaismo (a cominciare dal Siracide e dalla Sapienza di Salomone) non è più soltanto il popolo o il re, ma anche il taumaturgo

carismatico o il mistico rapito in Dio. Nella Sapienza e nel romanzo di Giuseppe e Aseneth si accenna anche ad una relazione tra un uomo e il mondo celeste dei « figli di Dio », mentre a Qumran rivive la concezione messianico-regale.

Analogie con la cristologia del « Figlio di Dio » si trovano in tre ambiti particolari del giudaismo che l'A. delinea successivamente: a) la figura di Enoch/Metatron, elaborata dalla mistica giudaica che vede in lui un « piccolo Jahwe », mentre successivamente i rabbini limiteranno la portata di questo « angelo » anche per differenziarsi dalle concezioni cristiane; b) l'apocrifo giudaico « Preghiera di Giuseppe » presenta invece Giacobbe/Israele « arcangelo della potenza del Signore, supremo comandante dei figli di Dio, creato prima di ogni creatura », che assume la natura umana e diviene il patriarca di Israele; c) la letteratura sapienziale giudaica a partire dal III secolo sottolinea a sua volta la funzione mediatrice della sapienza nella creazione di Dio (Prov 8, 22 ss.). In Filone la speculazione giudaica si arricchisce assumendo spunti della filosofia e della cultura greca (ad esempio, la dottrina della creazione espressa nel Timeo) e l'Alessandrino riesce così a presentare una ricca gamma di variazioni sulla sapienza, sul « Figlio di Dio » o « Uomo di Dio », come Filone preferiva esprimersi riallacciandosi alla tradizione veterotestamentaria (es. LXX: Deut 33, 1; Gios 14, 6...).

Rivolgendosi ora alla « nascita » della cristologia primitiva, l'A. sottolinea subito che « la comparazione dei dati offerti dalla storia delle religioni può spiegare soltanto la provenienza di singole tematiche, tradizioni, elementi linguistici e funzioni, ma non il fenomeno dell'origine della cristologia nella sua globalità » (p. 92). Questa rimane il « segreto materno della primitiva comunità palestinese » (A. Deissmann).

Tralasciando passi paolini già ricordati all'inizio dello studio (Gal 1, 15 s; 4, 4 s; 2 Cor 1, 18 s; Rom 8, 32 ss; Col 1, 13 ss...), Hengel analizza l'antica professione di fede ripresa da S. Paolo all'inizio di Rom 1, 3 s, probabilmente sulla base di un modello gerosolimitano: « Gesù Cristo nato dal seme di Davide, / costituito Figlio di Dio / mediante (dalla) risurrezione dei morti » (secondo la ricostruzione di H. Schlier). Emergono subito le due linee portanti di questa cristologia: il fatto che Cristo è un uomo della stirpe di Davide e, secondo punto, l'evento della risurrezione/risuscitazione in cui si evidenzia l'aspetto divino. Sulla base di varie e precise indicazioni storiche si può giungere ad affermazioni dogmatiche, ad esempio che « in Gesù Dio stesso si fa presente agli uomini » e che « il Risorto è totalmente congiunto con Dio » (p. 99). Si considerino al riguardo il carattere unico e assoluto della relazione di Gesù Cristo con il Padre, le asserzioni messianiche della Scrittura che Gesù rivendica per sé, il significato per Gesù e per la comunità primitiva dei titoli « Figlio dell'uomo » e « Figlio di Dio » riferiti a Cristo Signore. Nel contesto della speculazione rabbinica e dell'esperienza della fede cristiana la cristologia necessariamente trova un suo sviluppo coerente e necessario che sfocia in nuove affermazioni, quali, ad esempio, l'idea della preesistenza, della mediazione nella creazione e nella missione del Verbo incarnato. Riflesso di questa situazione si ha nell'applicazione a Cristo Gesù di passi o concetti che nell'AT venivano riferiti a Jahwe (fatto, questo, che trova alcune analogie anche nelle sette giudaiche, come a Qumran).

Ancorché in alcuni punti si debba dissentire dalle posizioni dell'A. — esempio: quando parla di Giacomo, fratello « carnale » del Signore Gesù —, la lettura dello studio dello Hengel è molto positiva. Si può vedere con il teologo di Tubinga ciò che aveva già evidenziato molti anni or sono J. Jeremias: quanto maggiore è il numero di paralleli e di analogie al fatto cristiano e soprattutto all'evento di Cristo nei suoi misteri di vita e di morte/risurrezione, tanto più risaltano la specificità e il carattere di assoluta novità di Cristo e del cristianesimo nel confronto con altre religioni e ambiti culturali, in particolare giudai-

ci ed ellenistici. Qui si potrà trovare una molteplicità di fatti interessanti, ma che rimangono sempre allo stato di abbozzo in quanto *praeparatio* che tende al suo compimento nel vangelo, oppure si possono rilevare deformazioni del fatto cristiano che viene piegato alle esigenze di una determinata mentalità o struttura filosofica. Il « Figlio di Dio », scandalo per i Giudei e stoltezza per i gentili, può essere accettato da chi non si limita a riflettere sulle peripezie di Cristo Gesù, ma nella fede, speranza e carità prolunga all'interno della propria esistenza battesimale i misteri dell'Unigenito.

B. B.

AA.VV.: « QUESTIONE CATTOLICA E MOVIMENTO CATTOLICO » - Scuola Istra-Jaca Book, Milano 1976, pp. 215.

L'Istituto di Studi per la Transizione di Milano affronta in questi saggi il problema della definizione di « movimento cattolico ». Non tutti i saggi portano direttamente su questo tema, e alcuni di essi vi si riconducono in modo laterale e indiretto.

Il tema è affrontato direttamente dal saggio di Angelo Scola su « I cattolici e la politica » e da quello di Rocco Buttiglione su « Il movimento cattolico nella società italiana ».

Qual è il rapporto tra la nozione di Chiesa e quella di movimento cattolico? Ciò appunto dovrebbe essere tematizzato: in realtà, nel saggio dello Scola, i due termini sembrano essere semplicemente fusi: « L'unità che si instaura fra Cristo e i suoi — afferma lo Scola — è un principio organizzatore dell'esistenza che la tradizione primitiva ha chiamato *communio* » (p. 7). La *communio* è un « principio organizzativo »... « che investe la totalità della contraddizione umana » (p. 7). La *communio* è « una tendenza costante a mettere in comune tutta la vita, il giudizio, la valutazione intellettuale e morale; come pure i beni e gli strumenti della riproduzione dell'esistenza materiale » (p. 9). Si tratta dunque di una comunione totale: abbandonare questa totalità della *communio* è tradire il cristianesimo. La *communio* non può essere ridotta « a fatto ispirativo o a tensione ideale, che regoli l'agire sociale: l'immanenza ad essa, nel suo porsi in tempi e luoghi dati, è la condizione per una posizione corretta della soggettività politica dei cristiani » (p. 9). In altre parole « l'interesse della comunione non è sperimentabile se non diventa anche un nuovo modo per organizzare la materialità della vita » (p. 13). In questo senso la Chiesa è prassi sociale alternativa: quando i valori del mondo « iniziano la propria autocritica... allora possono essere riorganizzati e assunti dalla forma cristiana di autocoscienza » (p. 15).

Questa forma di « riorganizzazione » nel cristianesimo delle « istituzioni e culture storiche » appare come « una lettura dialettica della tradizionale distinzione natura-soprannatura » (p. 14). Esiste accanto alla « dialettica natura-soprannatura » una dialettica Chiesa-Regno, ma il rapporto tra le due dialettiche (e dunque tra storia ed escatologia) è solo affermato, non pensato e tematizzato, dallo Scola.

In chiave storica, il frutto ultimo della dialettica natura-soprannatura è il superamento dello Stato, visto come lo Stato borghese nella sua figura hegeliana: « Il porsi nella società moderna della comunità cristiana... chiede una condizione nella quale il rapporto tra gli uomini non conduca al costituirsi di un soggetto fittizio, lo Stato, che si oppone e sovrappone ad essi, e si qualifica come il vero soggetto della storia » (p. 20). In questo senso « la posizione critica della Chiesa raccoglie la lotta contro l'idolatria ed incontra quella della critica "proletaria" allo Stato borghese » (p. 20). Né, in questo modo, si cade sotto la censura di *integrismo*. Secondo lo Sco-

la si ha integrismo solo se « la soggettività della Chiesa viene pensata secondo il modello della soggettività statuale » (p. 22). Ma una società che abolisse lo Stato, non cadrebbe più sotto la censura del totalitarismo ideologico in nessuna delle sue forme: « Una società che abolisse la soggettività fittizia dello Stato e restituisse alla comunità dei suoi cittadini il controllo delle risorse e della vita associata, vedrebbe come normale che queste comunità organizzassero autonomamente il complesso delle attività secondo le loro scelte fondamentali ed in profonda unità di vita religiosa, culturale e produttiva » (p. 22). La *communio* è dunque una totalità, ma questa totalità non è statale. E' possibile che una società abbia in ogni aspetto come sua legge la Fede, purché non sia uno Stato. E' la comunità totale che assume il senso di vettore escatologico. L'operatività sociopolitica rende credibile il fatto che « il senso ultimo della storia e della vita è la comunione con il Padre » (p. 26). « Una simile concezione dell'esistenza restituisce alla soggettività cristiana tutte le sue dimensioni, anche quella politica, senza trionfalismi e confusioni » (p. 22).

La prassi politica è il più autentico livello ecclesiale, un'identificazione più piena e significante di quella del sacramento; infatti « nel momento del sacramento la Chiesa non incontra che i credenti » mentre nel momento dell'azione sociale « essa si propone a tutti gli uomini secondo l'intera gamma delle possibilità offerte all'agire umano in generale » (p. 26). La fede comporta una « soggettività politica » e in ciò sta la sua « concretezza » (p. 28). Nello schema dello Scola il cristianesimo è la pienezza nell'ordine storico: in quanto è « salvato », il cristiano è storicamente egemone. Le diverse esperienze storiche raggiungono il livello della maturità e della costruttività quando vengono ricomposte nel disegno cristiano. La concezione dialettica natura-soprannatura intende la soprannatura quale pienezza storica della natura. Ciò non conduce all'idea di uno Stato cristiano, ma all'idea della dissoluzione dello Stato e della convivenza di comunità totali cristiane con comunità totali che sarebbero *anonimamente* cristiane appunto perché non più statali.

Ci troviamo di fronte alla stessa tesi della « nuova cristianità » maritainiana, cioè di un cristianesimo che appare come liberazione e compimento della natura, espresso in chiave politica nella figura del deperimento dello Stato.

In ogni caso, il « movimento cattolico » nella tesi dello Scola non solo è la Chiesa, ma anche la sua dimensione più autentica ed impegnata, la Chiesa nella dinamica dell'evangelizzazione.

In questa chiave di lettura, il primo approccio alle tesi del Buttiglione è problematizzante: « Il movimento cattolico — egli scrive — è individuato da due elementi: autocoscienza ecclesiale in positivo ed anticapitalismo in negativo. Si tratta di un sapere di sé e di un sapere del proprio nemico » (p. 190). La definizione del nemico è dunque inclusa nell'autocoscienza ecclesiale: il che dà un suono inatteso. La definizione del « movimento cattolico » è data in contrappunto alla definizione del « movimento operaio ». Sul piano dottrinale il « movimento cattolico » è determinato dalla relazione teologia - filosofia - diritto, il « movimento operaio » invece dalla relazione teologia - filosofia - economia. Il termine « diritto » esprime la tensione tra morale e prassi e mostra il limite culturale del « movimento cattolico »; infatti « sulla base di un certo tipo di filosofia il sapere della fede conduce ad una serie di enunciati normativi che devono poi essere applicati in pratica, non esclusa la pratica politica. E' con ciò posto necessariamente un dualismo insanabile di teoria e di prassi » (p. 194). Invece « il movimento operaio assume un rapporto privilegiato teologia - filosofia - economia che porta ad un'unità di teoria e di prassi » (p. 199). Il rapporto tra « movimento cattolico » e « movimento operaio » si configura come un rapporto di *imperfetto* a *perfetto:* il « movimento operaio » riesce là dove il

« movimento cattolico » fallisce, nello stabilire cioè l'unità di teoria e di prassi. I termini dello Scola sono semplicemente rovesciati.

Ciò è ancora più chiaro se « movimento cattolico » e « movimento operaio » vengono considerati nella loro base pratica. Qui la differenza è espressa a questo modo. Il « movimento cattolico » ha per base masse contadine e piccolo-borghesi in via di proletarizzazione. Esso tenta di arrestare il processo capitalistico e perciò si allea con le forze più arretrate del blocco capitalistico, cioè con la borghesia agraria. Così, sul piano sociale, « il movimento cattolico costituisce un blocco sociale di interessi soprattutto contadini e piccolo-borghesi che si colloca oggettivamente sotto l'egemonia della borghesia fondiaria » (p. 198). Il « movimento operaio » si fonda sulla classe prodotta dal capitalismo, e tende non a « rallentare lo sviluppo capitalista, ma semmai ad affrettarlo perché con esso si potenziano anche le forze che lottano per abbattere il tipo di civiltà, di cui esso è portatore » (p. 199). L'alleanza che esso conclude preferenzialmente, e a cui finisce per subordinarsi è quella con la « borghesia industriale avanzata » (p. 199). La dialettica natura-soprannatura in termini di imperfetto-perfetto, proposta dallo Scola, esiste anche nel Buttiglione, ma rovesciata: è il « movimento cattolico », anticapitalistico per essenza come il « movimento operaio », ad avere nel movimento operaio il suo compimento, tanto che alla fine il Buttiglione conclude ponendo come un fatto inevitabile « l'adesione alla filosofia della prassi », cioè al marxismo, e indicando che essa pone dei problemi « alla nostra fede ». Qui occorre chiarire in che senso il Buttiglione ha parlato della teologia quale dimensione fondante del pensiero marxista: il rifiuto assoluto della teologia è sempre teologia. Questa proposizione andrebbe certo esaminata, ma ora ci interessa il senso, non certo ovvio ed immediato, con cui il Buttiglione parla della teologia quale dimensione del marxismo. Il Buttiglione non chiarisce quali siano i problemi che l'adesione, sia pur critica, al marxismo pone ai cattolici, ma determina il problema in modo che tale adesione critica ad esso risulti inevitabile, e che il problema della componibilità venga di fatto dopo l'adesione. « All'interno della società borghese, due sole classi sono capaci di egemonia: la borghesia o il proletariato » (p. 208). *Hic Rhodus, hic salta.* Allora è inevitabile che, attraverso alcune mediazioni, la domanda decisiva si situi in questa forma: « può il movimento cattolico diventare l'intellettuale organico (uno degli intellettuali organici) di un blocco storico in cui sia realizzata l'egemonia di classe del proletariato? » (p. 211).

Torniamo qui ai temi noti della separabilità del marxismo dall'ateismo e dalla « scelta di classe » da parte dei cattolici: temi noti, antichi, collaudati e che certo risultano inattesi a chi si rifà all'immagine pubblica di *Comunione e Liberazione* cui l'Istra è riferito.

« Non esiste una terza via fra l'egemonia della borghesia e del proletariato », afferma il Buttiglione (p. 224). La « filosofia della prassi » è una scelta obbligata: non esistono scelte storiche che non siano scelte di classe. L'autonomia del « movimento cattolico » passa per le vie della critica interna al marxismo e alle egemonie del proletariato.

Ma qual è allora lo spazio della « comunione » quale principio organizzativo di cui parla lo Scola? Come unire una posizione, tipo quella dello Scola, che deve difendersi dall'accusa di integrismo, con quella esposta dal Buttiglione, che non sembra sostanzialmente differenziarsi da quella dei « cristiani per il socialismo », se non per le riserve tattiche sull'« utilità » di un inserimento dei cattolici nel blocco storico che fa capo al PCI (p. 209)? E, in riferimento al movimento di *Comunione e Liberazione* e al *Movimento popolare,* come combinare ambedue le posizioni dello Scola e del Buttiglione con l'impegno nella DC.?

G. B. B.

GUALBERTO GISMONDI: « UMANESIMO MARXISTA - EVOLUZIONE ED ISTANZE POSITIVE » - IV edizione, 1974, Edizioni Paoline, pp. 226.

Per intendere il significato del volume, giunto ormai alla quarta edizione, occorre ricordare la sua genesi come tesi di laurea teologica presso l'Università del Laterano, negli anni '60. Il discorso sviluppato dall'Autore, infatti, partecipa efficacemente del clima culturale e dell'impostazione pastorale tipica di quegli anni, nello spirito di un dialogo equilibrato ma estremamente disponibile e ottimista col « mondo » e in particolare col marxismo: le parole d'ordine erano, lo ricordiamo bene, « scrutare i segni dei tempi », « cercare ciò che unisce e tralasciare ciò che divide », « scoprire la compatibilità del cristianesimo con ogni istanza umanamente autentica », « aggiornare il messaggio della fede per depurarlo dalle incrostazioni culturali e dal sistema concettuale che lo avevano tramandato », « annunciare all'uomo d'oggi una risposta di speranza alle esigenze storicamente emergenti », ecc.

In questo senso si muovevano, con forme ed esiti diversi, i pastori, i teologi, i gruppi, le associazioni: nel dialogo col marxismo diventava allora essenziale asserire che le sue tesi sociali, politiche, etiche potevano esser liberate dallo sfondo ateo e irreligioso in cui erano comunemente presentate, e che, d'altra parte, le stesse critiche alla religione e a una concezione spiritualistica della realtà non erano infondate ma riguardavano aspetti secondari, caduchi e negativi del cristianesimo, per cui anzi il marxismo si rivelava il « purificatore della religione », offrendo « criteri atti a distinguere le forme alienanti e mistificate della religione da quelle autentiche e genuine » (p. 144).

Il libro del Gismondi si inserisce nel movimento così delineato, seguendone fedelmente e rigorosamente le indicazioni con una trattazione serena e aggiornata che raccoglie, possiamo dire, il meglio di quel che era venuto maturando in quegli anni. Lo schema del ragionamento è abbastanza semplice: nella prima parte del volume sono brevemente illustrate alcune componenti del pensiero marxista con l'intento di mostrare che l'ateismo e l' atteggiamento irreligioso di Marx e di altri maestri del marxismo non derivano da un'esplicita scelta ma piuttosto da un crescente disinteresse per tutto ciò che non riguarda la vita sociale, economica, politica. « (Marx) sembra ripetere per l'ennesima volta: il compito del socialismo è d'impegnarsi storicamente, illuminato da una adeguata filosofia (teoria), per il rinnovamento delle strutture del mondo della produzione e di tutta la vita sociale che gravita attorno ad esso. Il resto è un di più del quale non vale la pena di preoccuparsi; le mutate condizioni storico-sociali lo faranno automaticamente cadere » (p. 55).

Naturalmente, nella logica del dialogo degli anni '60, è colto in positivo il fatto che la contrapposizione si possa ricondurre a disinteresse: ciò è omogeneo con la tendenza ad individuare una base comune d'intesa nella sfera politico-sociale, accantonando il riferimento alla visione globale metaempirica dell'uomo dove permangono le divergenze. In questa luce è apprezzato dall'A. il tentativo del Girardi per armonizzare le « legittime istanze della critica ufficiale, teologica, sociologica del marxismo », col « principio della prassi come criterio di verità »: in tal modo, secondo il Gismondi, è consentito ad un cattolico « evidenziare i valori del marxismo, superando le secche della disputa gnoseologica ed ontologica condotta per le vie normali » (p. 36).

La seconda parte del libro è dedicata ad una analisi delle « istanze » positive espresse dal marxismo a favore di un umanesimo sostanzialmente condividibile da parte di un cristiano: tali istanze emergono, se rettamente intese e motivate, anche nella critica

marxista alla religione, alla chiesa e alla morale cristiana, nella concezione dell'uomo, del lavoro, della dimensione etica e del fine ultimo dell'esistenza, benché esse restino spesso condizionate entro i limiti angusti di ipotesi puramente naturalistiche-sociologiche.

Si fa spazio così allo sviluppo della tesi fondamentale di tutto il discorso: « noi riteniamo che l'antropologia cristiana, opportunamente sviluppata, possa offrire al marxismo una base assai più ampia e solida per la rivendicazione delle esigenze e della dignità dell'uomo. In tal modo, il marxismo, liberandosi dal suo ateismo, acquisterebbe profondità e ampiezza proprio in un settore vitale della sua concezione » (p. 40).

Infatti, « pur con linguaggio e prospettive diversamente orientate, marxismo e cristianesimo perseguono l'ideale di realizzazione dell'uomo, della sua promozione, della sua crescita. Le istanze del marxismo sono pertanto positive, capaci di svilupparsi totalmente in un contesto cristiano, aperto alla trascendenza, alla interiorità, alla spiritualità dell'uomo » (p. 160). Questa idea fondamentale, con riferimento alle tre dimensioni della trascendenza, dell'interiorità, della spiritualità, viene dall'Autore ribadita ed illustrata per tutti i diversi aspetti di volta in volta sottoposti ad esame: la revisione che così si inaugura di un marxismo depurato dalle sue valenze atee o materialistiche è salutare per il marxismo stesso e doverosa da parte del cristiano che non si ostini in un « assurdo e disonesto » (p. 22) atteggiamento di diniego di fronte all'« immenso fatto culturale » del quale il marxismo è espressione.

E' inevitabile che nello svolgimento della tesi qui succintamente riassunta, la ricerca dei punti di contatto e il parziale silenzio sulle ragioni di incompatibilità, conduca l'Autore a dar troppo credito agli aspetti ritenuti positivi, arricchendoli di intenzioni forse eccessive, oppure ad interpretare ottimisticamente alcune premesse che pur conservano larghi margini di ambiguità o addirittura di errore.

Questa tendenza, peraltro, è stata caratteristica della « stagione del dialogo », quando cioè il Cristianesimo, conscio del suo patrimonio ideale e pratico, sostenuto dalla permanenza e dall'egemonia culturale di una civiltà cristiana, poteva concepire il suo rapporto col mondo in termini di « mediazione », di « completamento », di « pienezza ». Nel mondo sembrava di dover ritrovare soltanto « verità impazzite », o verità « anonimamente » cristiane, o verità cristiane « deconfessionalizzate », che il cristiano doveva accogliere, arricchire, fondare più stabilmente, per ritrovare meglio se stesso e per stabilire una base comune al dialogo.

Purtroppo, dalla fine degli anni '60 ad oggi qualcosa è mutato profondamente. Ne è testimone la « fine del dialogo », proclamata, per ragioni diverse, dagli stessi protagonisti del primo confronto critico tra marxismo e cristianesimo. Che cosa è mutato in particolare? Sarebbe sproporzionato ai limiti di una recensione scendere ad un esame in proposito. Limitiamoci dunque ad alcuni aspetti rilevanti per il discorso proposto dal Gismondi. Oggi si è manifestato vieppiù urgente per il cristiano la ricerca della propria identità: ebbene, il dialogo, in questa nuova condizione, non può offrire una risposta pertinente, poiché la identità cristiana non è « fondata » dalla condivisione di obiettivi di promozione umana, anche se da essi può e deve ricevere arricchimento e stimolo.

Più specificamente, negli anni '70 si è fatto strada, da più parti, il riconoscimento che il disinteresse sul tema teologico e religioso non è affatto un positivo raddolcimento della contrapposizione netta ed esplicita, ma anzi ne è la realizzazione più insidiosa e grave: oggi appare chiaro che il vero ateo non è chi si accanisce a « dimostrare » che Dio non è, bensì colui che emargina il problema stesso di Dio per occuparsi delle sue faccende. Se è vero quel che vien asserito dalla rivista « post-dialogica », « Quale società » per la quale il dialogo ha dimostrato che « le grandi linee di divisione nel mondo d'oggi non

seguono i confini delle filosofie e delle religioni » (1972) questo non può esser di conforto per il cristiano. Infatti muta di significato quella che era una premessa tipica del dialogo degli anni '60: che cioè fosse opportuno attenersi agli ambiti limitati di ciò che unisce — nella prassi — disinteressandosi di ciò che divide — la concezione del mondo e dell'uomo.

Quel che allora era un valore diventa un disvalore: il limitare l'interesse a ciò che unisce non è affatto la premessa ad una integrazione nelle dimensioni dell'interiorità, della spiritualità e della trascendenza ma è la resa all'egemonia dello spirito del mondo che a poco a poco cancella dall'orizzonte umano ciò che fuoriesce dall'universo stabilito di discorso.

Pertanto, pur apprezzando l'ampiezza dell'indagine svolta dall'Autore e la sua posizione equilibrata che lo distingue dalle involuzioni in cui è caduto il movimento post-dialogico, ci sembra che nell'attuale momento storico l'impostazione seguita si dimostri sbiadita e inefficace proprio per le finalità di un dialogo autentico e maturo. Il dialogo col marxismo ha bisogno oggi della delineazione di una alternativa culturale ancor più di un comune terreno di intesa. Il dialogo ricondotto a prospettive di compatibilità, di complementarità, di continuità diventa sterile e accademico: giustamente se ne può allora proclamare la fine, in funzione di una collaborazione politica che soltanto « alla fine » venga a capo dei dubbi metodologici sinora non risolubili. Il dialogo deve accettare la sua intrinseca dialetticità che vuol dire, tra l'altro, netta contrapposizione, apertura ad un rovesciamento di significati.

Ciò si riflette sul terreno specifico dell'indagine sociale, politica ed economica nell'esigenza di non ratificare a priori la distinzione tra una pretesa « scientificità » del marxismo in ordine alla lettura del reale e una sovrastante intelaiatura ideologica. Proprio nell'attuale momento storico emerge con chiarezza l'aspetto non scientifico, e quindi ideologico, dei concetti base sui quali l'analisi marxista si è costruita, quali « borghesia », « proletariato », « rapporti di produzione », « struttura », « sovrastruttura » ecc. In caso contrario, l'eventuale accordo, suggellato dal dialogo, verterebbe su una visione retrospettiva della realtà che, valida forse per la seconda metà dell'ottocento europeo, cade oggi sotto l'incalzare di una situazione storica diversa, in cui vengono meno e si confondono impostazioni un tempo antagonistiche (liberalismo, socialismo) e si affacciano ceti sociali non inseribili nelle semplificazioni dello schema marxista.

Sia ben chiaro: non si vuole qui negare l'esigenza del dialogo: si vuole soltanto sottolineare l'opportunità che esso ricerchi nuove vie per realizzarsi con autenticità. Non serve a niente un dialogo che si compiaccia di un generale concordismo, o un dialogo che per amor di successo accetti di diventar strumento della politica del consenso. Il fine del dialogo non è che gli interlocutori si mettan d'accordo, ma che diventino meglio consapevoli delle ragioni di distinzione.

E. B.

LIBRI RICEVUTI

Helmut Gollwitzer: « Regno di Dio e socialismo: la critica di Karl Barth » - Claudiana, Torino 1975, pp. 93.

Caterina Bertola: « Tentativi di applicazione del nuovo modello mariano del Vaticano II alla catechesi » - Oblate S. Luigi, Roma 1975, pp. 67.

Autori Vari: « Joseph et Jésus » - Beauchesne, Paris 1975, pp. 77.

Giuseppe Cenacchi: « Tomismo e neotomismo a Ferrara » - Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1975, pp. 235.

Jules Gritti: « L'expression de la foi dans les cultures humaines » - Le Centurion, Paris 1975, pp. 153.

Luigi Sturzo: « Scritti inediti, Volume 2°: 1924-1940 » a cura di Franco Rizzi - Cinque Lune, Roma 1975, pp. 540.

Ernesto Zaragoza Pascual: « Los Generales de la Congregación de san Benito de Valladolid » - Vol. II, De Aldecoa - Burgos 1976 pp. 534.

Philippe Levillain: « La Mécanique politique de Vatican II » - Beauchesne, Paris 1975, pp. 468.

Autori Vari: « Civilisation Chrétienne - Approche Historique d'une idéologie XVIII-XX siècle » - Beauchesne, Paris 1975, pp. 372.

René Laurentin: « L'évangélisation après le quatrième Synode » - Seuil, Paris 1975, pp. 221.

Cesare G. De Michelis: « Il Tredicesimo Apostolo » - Claudiana, Torino 1975, pp. 235.

Pietro Meloni: « Il profumo dell'immortalità » - Studium, Roma 1975, pp. 405.

Gisela Tramsen: « L'alunno indesiderato - Scuole per immigrati » - Jaca Book, Milano 1975, pp. 186.

Lanza del Vasto: « Giuda » - Jaca Book, Milano 1975, pp. 232.

« Per una scuola libera popolare e democratica » Atti del Convegno nazionale per insegnanti e operatori della scuola promosso da Comunione e Liberazione, Rimini 27-31 agosto '75 - Jaca Book, Milano 1975, pp. 299.

Sergio Ristuccia (a cura): « Intellettuali cattolici tra riformismo e dissenso » - Comunità, Milano 1975, pp. 430.

Gualberto Gismondi: « Umanesimo marxista » - Paoline, Catania 1974, pp. 243.

Francesco Spadafora: « Leone XIII e gli studi Biblici » - Istituto Padano Arti Grafiche, Rovigo 1976, pp. 282.

Charles Bernard: « La preghiera cristiana » - L.A.S., Roma 1976, pp. 148.

Olis Robleda: « Il diritto degli schiavi nell'antica Roma » - Gregoriana, Roma 1976, pp. 203.

Heinrich Stirnimann - Lukas Vischer: « Papato e servizio petrino » - Paoline, Alba 1976, pp. 178.

Filippo Liverziani: « Dinamismo intellettuale ed esperienza mistica nel pensiero di Joseph Maréchal » - Liber, Roma 1974, pp. 278.

A. Marranzini - A. Di Marino: « Il Sacramento della Penitenza » - Dehoniane, Napoli 1972, pp. 189.

Emma Beseghi: « Il problema religioso nel neo-marxismo » - Borla, Bologna 1975, pp. 93.

Danilo Castellano: « L'aristotelismo cristiano di Marcel De Corte » - Pucci Cipriani, Firenze 1975, pp. 205.

Ulrich Wilckens: « Risurrezione » - Queriniana, Brescia 1975, pp. 187.

José-Ramon Guerrero: « El Otro Jesus » - Sigueme, Salamanca 1976, pp. 363.

José I. Gonzalez Faus: « La teologia de cada dia » - Sigueme, Salamanca 1976, pp. 418.

« Parole et Esprit du Psautier Chrétien » - Téqui, Paris 1975, pp. 470.

Rubem A. Alves: « Hijos del Mañana » - Sigueme, Salamanca 1976, pp. 231.

Hans Urs von Balthasar: « La percezione della Forma » - Jaca Book, Milano 1975, pp. 650.

Lucien Cerfaux: « L'itinerario Spirituale di Paolo » - Marietti, Torino 1976, pp. 157.

S. Dianich: « La Chiesa mistero di Comunione » - Marietti, Torino 1975, pp. 223.

L. Scheffczyk: « Il Ministero di Pietro » - Marietti, Torino 1975, pp. 106.

Cirillo di Alessandria: « Trattato contro quelli che non vogliono riconoscere la Santa Vergine Madre di Dio » a cura di Ciriaco Scanzillo - Benedettine, Sorrento 1975, pp. 134.

« Los Consejos Evangelicos en la Tradición Monastica » - Studia Silensia, Abadia de Silos 1975, pp. 419.

POSTILLE

VITA RELIGIOSA E VITA COMUNE — *Un aspetto dell'attuale crisi della vita religiosa in genere, e monastica in specie, è la disgregazione della vita comune, lo sfaldarsi della coesione intima delle singole comunità. Il fenomeno presenta vari volti, di cui tuttavia si può rilevare un denominatore comune: la vita d'insieme dei religiosi tende a rarefarsi, i momenti in cui si sta insieme diminuiscono di numero, gli interessi individualistici del singolo e non più le giuste esigenze comuni determinano la sua condotta, i rapporti tra i vari membri di una comunità rischiano di vanificarsi assurgendo a semplici relazioni sociali che riguardano la sfera esterna della vita — per lo più le attività — senza neppure sfiorare i veri problemi delle singole persone. Le case religiose divengono allora dei semplici ritrovi che ospitano entità anonime, nonostante la vicinanza fisica dei religiosi, tanto più lontani l'uno dall'altro quanto più intima dovrebbe essere la comunione di vita.*

Anche gli elementi strutturali risentono di questo stato di cose: il « capitolo delle colpe » è stato praticamente abolito senza che una rinnovata e rinnovante « revisione di vita » coinvolgesse tutta la comunità nella storia di ciascun membro e viceversa. La collatio *spirituale, ossia lo scambio umile e spontaneo delle proprie esperienze nella vita spirituale, da tempo non esiste più, soffocata dall'invidia e dalla presunzione, da incontri banali in cui spesso l'argomento più serio è un fatto di cronaca sportiva ...*

* * *

Prima di affrontare il problema su pochi punti particolari, bisogna tuttavia cercare di sapere in quali termini esso si pone, eliminando le

concezioni più o meno grossolane con cui ci si illude di poter affermare l'esistenza della vita comune nell'ambito ecclesiale. Vedremo che tali false concezioni non riguardano soltanto casi-limite decisamente negativi, ma anche forme di vita sotto molti aspetti positive. Forme di vita religiosa che registrano mancanza assoluta o notevoli deficienze nei confronti della koinonía *cristiana possono essere ricondotte a tre moduli fondamentali:*

a) un gruppo di persone che vivono insieme per motivi d'interesse puramente pratico/logistico: si ha il vitto e il letto assicurati, ancorché talora, quando torna più comodo, si preferisca mangiare e dormire fuori monastero senza renderne giustificazione a nessuno. Il convento è ridotto a un pensionato estremamente interessante: vi si trova ogni comfort senza alcuna spesa e onere da parte di chi ne gode. Siamo decisamente nel campo delle aberrazioni;

b) un gruppo di persone, per lo più sacerdoti, con varie attività in prevalenza di ordine pastorale, a compartimenti stagni. Ognuno fa il suo lavoro con impegno, ma lo compie a sé e per sé. La comunità è solo il luogo dove ci si « distende » un poco con i vantaggi materiali di cui sopra;

c) un gruppo di persone con comuni interessi fondamentali nella vita dello spirito e nelle varie concretizzazioni pratiche. Profonda armonia e sintonia di ideali e di intenti, quindi. Ma il gruppo è chiuso in se stesso. Alla estrema apertura reciproca dei singoli membri del gruppo corrisponde una chiusura altrettanto estrema verso tutte le persone, le idee, le attività che si trovano al di fuori. Vale la pena di sottolineare che, nonostante le apparenze ed alcuni dati certamente positivi, tale gruppo probabilmente non trova il suo centro in una vita di fede intensa nel Signore Gesù. Può trattarsi più facilmente di un aiuto reciproco sul piano puramente umano. La profonda sintonia tra i vari membri dà a costoro quella sicurezza materiale e psicologica di cui (inconsciamente) sentono il bisogno; ma il fondamento di tutto è essenzialmente « umano », non soprannaturale. E tale incidenza di fattori umani (es., la simpatia reciproca, una medesima impronta culturale, una affinità nel recepire taluni valori della vita) condiziona progressivamente anche l'eventuale vitalità soprannaturale atrofizzandola.

* * *

In passato si dava molto peso al fatto dello stare insieme, del fare le cose insieme, come se questo « insieme » garantisse la coesione interiore delle comunità. Purtroppo si sono registrati molti equivoci al riguardo. Al limite, un religioso partecipa a tutti gli atti comuni fisicamente, ma tutta la sua vita è al di là, nel ripiegamento su se stesso nella cella o anche

fuori della clausura che oltrepassa talora, se non di fatto, almeno in un desiderio incontenibile di vivere in modo mondano.

Un gruppo di religiosi non costituisce una comunità per il solo fatto che tutti o quasi sono sempre presenti agli atti comuni, se questi non diventano il mezzo, il segno e il culmine stesso di una profonda comunione di vita. Si sta sempre in casa, si è sempre in Coro, sempre a mensa; ma il motivo predominante di questa assiduità « fisica » può ricercarsi nell'illusione di essere a posto perché « ho fatto il mio dovere ». Che cosa può accadere concretamente?

Sto in casa perché ho paura (una vera fobia) di uscire; perché forse rifiuto il confronto con la realtà della vita quotidiana che, pur talora deformata, appare evidente nel mondo « esterno »; perché non so che cosa dire, che fare, meglio: non so chi sono e che cosa sono nell'« economia » del mondo. Il monastero può divenire il luogo dell'illusione, di una vita irreale in cui rifugiarsi spinti dalle varie paure di ordine psiconevrotico. Sono sempre presente alla Liturgia che mi leva la preoccupazione di un confronto diretto con Dio; gli parlo continuamente senza dirgli nulla: parole e parole senz'anima. Ma sono sempre, in fin dei conti, soltanto parole che « riempiono » una vita vuota ed incolmabile. L'illusione di pregare perché si biascicano tante preghiere ...

Sono sempre a mensa! Certo, altrimenti dove andrei a sfamarmi? A questo proposito un'unica osservazione: quante volte l'ingordigia quantitativa e qualitativa — l'incontentabilità nel vitto — manifesta uno squilibrio interiore!

* * *

Come verificare a questo punto lo sforzo autentico di fare vita comune, nel senso di una piena e profonda comunione di vita, in tutti gli aspetti del vivere umano, che proprio nella vocazione religiosa dovrebbe trovare il luogo della sua massima espansione e realizzazione personale?

E' bene richiamare ora tre principi positivi, la cui attuazione costituisce la premessa ad una vera comunione di vita in dimensione cristiana e religiosa.

1) Fondamento unico della vita comune è la chiamata personale di Cristo.

2) La parola del superiore continua la « vocazione » di Cristo nel tempo e nello spazio concretizzando i vari modi del vivere la sequela di Cristo con i fratelli.

3) La voce della Chiesa e del mondo sollecita la famiglia religiosa ad essere una comunità ecclesiale a servizio dei fratelli nel mondo, garantendo l'autenticità dell'apertura ai valori soprannaturali vissuti all'interno del gruppo/famiglia religiosa.

Una breve puntualizzazione dei tre principi esposti potrà chiarire alcuni aspetti del nostro problema.

1) Non sono i membri della comunità religiosa a scegliersi tra di loro. E' Cristo che li ha scelti in precedenza. E' in nome di Cristo che si costituisce la comunità e questa deve essere realizzata con chiunque abbia accettato la scelta religiosa, cioè totalitaria, di Cristo stesso. Per questo fatto primario la vita religiosa non può ridursi ad una semplice esperienza sociologica o psicologica. Non deve neppure dare principalmente un senso di sicurezza materiale. E' una vita teologale con il primato di un'esperienza vissuta principalmente sul piano della fede, della speranza e della carità.

2) Il superiore della famiglia religiosa, e in modo del tutto speciale l'abate di una comunità monastica, svolge una funzione eminentemente « paterna »: a lui si obbedisce come Cristo ha obbedito al Padre celeste, a lui si obbedisce in quanto fa le veci di Cristo. In una duplice tensione, centripeta e centrifuga, il superiore accoglie e fa sue tutte le istanze positive che emergono nella vita dei religiosi e le riversa poi sulla comunità di cui è responsabile, cercando di coordinare gli sforzi dei singoli e di dare un orientamento unitario alla vita di tutti i membri della sua comunità. Nel pieno rispetto delle vocazioni « particolari » il superiore verifica e chiarisce sempre più la base comune dei suoi religiosi, stimolando la loro vita spirituale, consapevole che i fratelli sono più vicini tra di loro nella misura in cui tutti, e i singoli, sono intimi a Cristo Signore. Per questo sua massima preoccupazione deve essere lo stimolare i suoi religiosi affinché il loro cuore si infiammi di zelo buono: soltanto amandosi a vicenda come veri fratelli, essi possono godere le gioie dell'unica adozione filiale che costituisce il fondamento della famiglia religiosa.

3) La coesione interna della comunità religiosa esige per sua natura la piena solidarietà sul piano ecclesiale e umano con coloro che il Signore chiama a sé per altre vie. Solidarietà-comunione di vita che si esprime soprattutto nelle tre seguenti prospettive: teologica, culturale ed economica.

a) Una comunità religiosa non ha il privilegio di una teologia a sé. Sono troppi gli esempi di movimenti eterodossi nati o consolidatisi negli ambienti religiosi, sia per l'estremo ritardo nel recepire i valori ecclesiali (conservatorismo intransigente) sia per la leggerezza e l'audacia nel lanciarsi in speculazioni azzardate, spesso semplice frutto di una grande ignoranza teologica (il progressismo fine a se stesso, la tecnica del « sed et contra» applicata in modo sistematico a tutte le asserzioni del Magistero).

Specifico dell'ambiente religioso — e penso in modo particolare al monachesimo — può e deve essere il modo di fare teologia, di elaborare vitalmente i dati della Tradizione viva che è in un continuo processo di penetrazione nel Mistero di Dio. E' nel chiostro che il dogma in modo

paradigmatico deve diventare vita: non tanto oggetto di riflessioni razionali astratte, quanto piuttosto scopo e frutto di una meditazione profonda in cui il dato della ragione a poco a poco diviene preghiera. Preghiera che entra nella vita, dà il tono a tutta l'esistenza che respira con la Chiesa. Preghiera che a sua volta stimola la ragione ad inoltrarsi ulteriormente nel Mistero, soprattutto quando si riesce a vivere la preghiera liturgica: lex orandi - lex credendi.

*b) La vita religiosa — in questo mondo, ma non di questo mondo — non può permettersi il « lusso » di una comoda alienazione di fronte ai giusti interessi della società. Il religioso, in specie colui che si dedica alla vita contemplativa, non può occupare il tempo libero dalla preghiera in fantasticherie e neppure in attività del tutto inutili suggerite da una incoscienza spensierata, aliena dalle idee dell'oggi in cui si vive. E non basta addurre il pretesto che si è sempre fatto così. Un « sempre », questo, che la storia irride, condannando decisamente tutte le forme mascherate di ozio (il padre dei vizi, ieri come oggi), tanto diverso dall'*otium, *cioè l'*esychìa, *clima precipuo che favorisce un certo tipo di contemplazione. Ciò che la comunità religiosa pensa, ciò che essa opera sul piano umano, non deve essere il solo frutto di un ripiegamento sul proprio passato. E' necessario dare una risposta comunitaria oggi, filtrando e verificando nella propria vita le categorie del pensiero e della cultura mondana.*

c) Sul piano economico-sociale oggi si è particolarmente sensibili ed esigenti: ci si deve domandare prima di tutto fino a che punto si possano assumere e mantenere tante posizioni che in passato non sollevavano problemi e che quindi erano considerate realtà ovvie. Quali sono le cose di cui dispone una comunità religiosa? e come si usano? a vantaggio di chi? e poi qual è il modello concreto cui ci si ispira nella programmazione delle attività e, prima ancora, nella scelta e creazione di uno stile di vita? l'opulenta borghesia dell'inizio del secolo? il feudalesimo più o meno conservato attraverso i secoli del rinascimento e dell'illuminismo? Povertà e ascesi devono essere ricondotte sul piano evangelico e su quello concreto della vita quotidiana in cui non mancano molteplici forme di povertà (di denaro, di potere: ad esempio, l'impossibilità di far valere i propri pur giusti diritti...) nonché privazioni e limitazioni (pasti che si saltano perché non c'è denaro per procurarsi il cibo, o perché non c'è il tempo per fermarsi, o perché si è troppo stanchi ...). Il non tener conto della vita ordinaria di tante persone, i più dei nostri fratelli nel mondo, conduce talora a sfasature colossali e scandalose, con il rischio di «giocare» alla povertà, all'ascesi.

* * *

La comunione di vita nell'esistenza religiosa non è un fatto isolato, è un anello di una complessa catena costituita da vari tipi di comunione,

da molteplici aperture verso realtà che la vita comune in convento suppone o alle quali essa deve tendere: la comunione con Dio, con la Chiesa, con i tanti fratelli nel mondo che esigono, ciascuno a suo modo, un orientamento particolare, una specifica sensibilità di « ascolto » e un adattamento - risposta alle loro esigenze. E sono tutte queste varie forme di comunioni vitali che autenticano la coesione interiore della famiglia religiosa. In altre parole, soltanto una vera comunione con tutta la Chiesa aiuta la famiglia religiosa a porsi su un piano di autenticità, condizione necessaria perché si abbia una base consistente e duratura per costituire la coesione interna. La comunità religiosa non può, infatti, reggersi in quanto « ghetto », ma unicamente come cellula ecclesiale viva in cui la apertura ai fratelli nel mondo è segno ed anche mezzo con cui ci si apre a Dio e a quanti il Signore ha chiamato a costituire la famiglia religiosa.

[Bonifacio Baroffio]

ANDREI RUBLËV — *Andrei Rublëv è, fin dai primi fotogrammi, immagine dopo immagine, rifugio sicuro e premio a chi è attento nel cercare nel cinema un po' di aria fresca e pulita invece della solita aria intossicata.*

Qui l'essenziale compare fin dai momenti iniziali, non vi sono inutili indugi; facilmente si intuisce il concetto che si cela tra le righe, si ha una misura dell'uomo, della sua vita. Siamo troppo abituati a vedere l'uomo svuotato, manipolato, svilito, nella realtà e sullo schermo per non essere lieti di osservarlo invece cosciente di sé, intento alla ricerca della verità e felice di assaporare il frutto stesso della libertà.

Nello svolgersi del film vengono distrutte l'anonimia, la banalità, la tristezza e l'oscurità senza senso che nascono dall'errore e con pennellate calde e piene viene messo in risalto un mondo di speranza, finalmente.

Teofane, maestro e collega di Rublëv (allora si usava lavorare in équipe, in collegialità), dicono i contemporanei, dipingeva le pareti di sua mano, senza bozzetto di preparazione, e mentre si dedicava alla sua arte, si intratteneva con i visitatori e conversava con loro su ciò che era significativo, colto e saggio. Egli viene definito come savio ed intelligente, eppure la sua pittura, come nel film è detto, seppure alta, è diversa da quella di Rublëv: meno profonda. Se ha la sacralità, se ha il colore, manca della universalità.

Tarkoskj ha studiato il pittore e l'uomo non asetticamente e non da

superficiale, ma da spirituale che giudica uno spirituale. Quindi non gli interessa perché è il più famoso pittore di icone, né forse per la fantasia popolare che gli era nata intorno, né per l'alone di santità che si è portato fino ai nostri giorni, ma per quel misterioso senso di trascendenza che vibra nelle sue immagini, per quel senso di universalità che il regista ha trasposto nella pellicola con una trascinante visione d'insieme che supera il tempo e mostra come dietro la cronaca si nasconda una realtà ben più profonda.

Tarkoskj sa che Rublëv lavora in una Russia particolare, che mostrava proprio allora dopo due secoli i primi segni di una rinascita, come abbiamo detto, non soltanto contro i tartari (Kulikovo è la prima battaglia vinta sull'Orda d'oro), ma anche etica, morale, artistica e religiosa. Sa che in tutto questo Rublëv cerca il significato; anch'egli scruta la storia bruta, la cronaca, ma vuole il significato come Rublëv: assume dalla storia le verità assolute o almeno le cerca e lo dice subito.

Un uomo si libra in volo con un pallone costruito alla buona: rappresenta lo sforzo, l'anelito che spinge l'uomo verso l'alto, il desiderio di conoscere sempre di più, l'istinto di lasciare questa realtà, ma il viaggio è breve ed egli cadrà di nuovo a terra. Questa fuga è dunque un rischio? La risposta viene dal film: bisogna correre questo rischio, credere di poter volare come Rublëv per trovare e capire dall'alto come dal pallone la storia da cui vorremmo allontanarci. Una volta usciti, ce ne ritroveremo all'interno più di prima, ma, questa volta, accettandola e trasformandola. Così Rublëv, ma non è tutto.

Si nota con evidenza al centro della trama il conflitto inevitabile tra autorità e potere: questo, negli episodi, si incarna nella violenza dei soldati contro il buffone, nella scena della tortura, nella violenza indiretta degli scribi durante la crocefissione di Gesù; quella nella magnanimità del capo della casa che riceve i pellegrini, in Teofane nell'incontro con Kiril, in Gesù nella scena della crocefissione e, via via, con sempre più vigore: chi ha autorità non ha bisogno di usare la prepotenza, che è propria del potere; la forza è all'interno di se stessa.

Sotto la coltre del racconto, vi è il colore della mente e dello spirito dell'uomo, esiste la vita del poeta, che confronta la sua esperienza attuale di vita con quella di Rublëv.

La Russia di oggi è probabilmente in una situazione simile a quella del pittore di icone: l'artista si scontra con il potere che può distruggerlo psicologicamente e annientare la sua storicità; ma allora come può costruire, creare delle opere cristiane se perfino il committente non è cristiano? La tempesta dell'assoluta mancanza di logica nelle cose umane affidate al Signore cresce e travolge tutto, ma nell'oscurità e nel silenzio la risposta al problema comune ai due si dipana: cresce la consapevolezza che il male è anch'esso storia divina causata per provare e far crescere, non fine a se stesso, anzi necessario per giungere al fine ultimo. Il potere

fa parte del male, e allora? Il respiro dell'opera qui si dilata oltre il tempo e raggiunge il cuore del cristianesimo, ne coglie l'essenza attraverso la fede e la speranza per giungere al culmine nella comprensione della carità: l'Autore dell'opera ha l'autorità dell'opera che compie, e quanto più essa sarà portatrice di verità, quanto più affermerà la realtà trascendente dell'uomo, tanto più la violenza del potere le si scatenerà contro, con la rabbia di aver tollerato un « nemico » incomprensibile.

Quando, seguendo in silenzio il fanciullo bugiardo, vede nuovamente che la scintilla divina — che può essere il genio, la bontà, l'ascetismo, l'arte — è sottomessa al potere e manipolata per i suoi fini, Rublëv diventa guida e riprende la sua opera, aiutando il giovane artista soltanto forte del suo talento, a trovare la strada. Così le sue icone diventano oggettive proprio perché, attraverso l'agonia della solitudine e del silenzio, attraverso l'autoannientamento, si riapre e cresce il talento che a ciascuno viene affidato. Rinasce quella che è la vera soggettività, ma da Dio.

Mistica forse quest'opera, e perciò ricca di prassi, di vita; esemplare per la sua linearità.

In essa Tarkoskj ricostruisce e scopre nella novità storica il permanente valore dell'uomo, ritrova nell'arte il significato contestato, trascende la banalità della realtà per un mondo veramente teandrico. Alla pulizia del racconto e delle immagini della natura, all'essenzialità ed alla profondità dei discorsi accennati, alla durezza delle affermazioni ha contribuito non poco il bianco e nero; le immagini così lente a svanire o quasi immobili sembrano davvero significanti come icone.

Creata dal nulla, inventata, inaspettata e ancora più significativa è la pennellata sul giudizio universale, dove al Pantocrator *Tarkoskj contrappone, o meglio, fa seguire la sua immagine formale di « nuovi cieli » e « nuova terra » come a suggellare una continuità di vita e di pensiero e di connivenza tra i due autori.*

Questo film può dire molto in occidente, molto più che in Russia: insegna come l'uomo non può essere limitato alla sua storicità e alla terra in cui vive, ma è correlato all'universo, alla totalità ed all'infinito.

[Patrizio Odetti]